UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JOÃO VICTOR DE SOUZA SILVA

ERGO ADGREDERE MECUM PHILOSOPHIAM:

A FUNÇÃO PROTRÉPTICA DO *CONTRA ACADEMICOS*

Juiz de Fora
2025

JOÃO VICTOR DE SOUZA SILVA

ERGO ADGREDERE MECUM PHILOSOPHIAM:

A FUNÇÃO PROTRÉPTICA DO *CONTRA ACADEMICOS*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Fábio da Silva Fortes

Juiz de Fora
2025

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração
automática da Biblioteca Universitária da UFJF,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Silva, João Victor de Souza.
Ergo adgredere mecum philosophiam : a função protréptica do Contra Academicos / João Victor de Souza Silva. -- 2025.
135 p.

Orientador: Fábio da Silva Fortes
Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2025.

1. Contra Academicos. 2. Diálogo filosófico. 3. Protréptico. 4. Nova Academia. I. Fortes, Fábio da Silva, orient. II. Título.

JOÃO VICTOR DE SOUZA SILVA

ERGO ADGREDERE MECUM PHILOSOPHIAM:

A FUNÇÃO PROTRÉPTICA DO *CONTRA ACADEMICOS*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em 11 de novembro de 2025

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Fábio da Silva Fortes – Orientador
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Humberto Araújo Quaglio de Souza
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Luiz Marcos da Silva Filho
Universidade Federal de Uberlândia

Dedico este trabalho aos meus pais, Silvana da Silva Souza e Luiz Antônio de Souza, responsáveis por me ensinarem, em todo tempo, que o amor "tudo sofre, tudo crê, tudo espera, tudo suporta" (1 Co. 13:7). Afinal, χαλεπὰ τὰ καλά *– as coisas belas são difíceis!*

AGRADECIMENTOS

Nesta longa e frutuosa caminhada, muitos contribuíram de maneira decisiva, não apenas por palavras de incentivo, mas também por compartilharem comigo o peso do fardo e a alegria da jornada. A todos, minha sincera e eterna gratidão. Ao meu orientador, professor *Fábio da Silva Fortes*, por ter aceitado me guiar neste percurso, da iniciação científica, até o mestrado, ensinando-me que "a ordem da descoberta não é a mesma que a da execução". Seu olhar perspicaz, seus conselhos brandos e regados de sabedoria foram determinantes para o amadurecimento deste trabalho. Enfim, por sua paciência diante de meus atrasos e limitações. Aos professores *Luiz Marcos da Silva Filho*, *Fernando Adão de Sá Freitas* e *Humberto Araújo Quaglio*, por gentilmente aceitarem avaliar e colaborar para a execução desta dissertação e por suas valiosas e criteriosas contribuições ao longo da minha trajetória acadêmica. Aos queridos amigos *Isabela Pinho de Paula* e *Yan Paixão Willemen Sterck*, pela "amizade que torna mais brilhantes os dias felizes, e mais leves os dias adversos, deles compartilhando conosco e fazendo sua a nossa dor" (*De amicitia* VII, 22). Ao meu estimado *Fernando Antonio Fernandes* e à minha querida *Marta Ferreira dos Santos Fernandes*, amigos fiéis em todas as horas. Ao *Jungley de Oliveira Torres Neto* e à *Graziele de Oliveira Mary Torres*, pela amizade e companheirismo. À professora *Alice Bitencourt Haddad*, pelo apoio e pela ajuda, quando este trabalho ainda era apenas um pré-projeto. Ao querido *Christiano Pereira de Almeida*, que conheci ao chegar à universidade e, ao sair, encontrei nele um amigo que muito me ensinou em nossas conversas. Aos professores *Joseph Michael Pucci* e *Erik Kenyon*, pelos diálogos fecundos e pelo apoio constante; à professora *Sophie Van der Meeren* e ao professor *Giovanni Catapano*, pela gentileza e solicitude sempre presentes; à professora *Carol Martins da Rocha*, por suas instigantes aulas de latim e por sua generosidade em me auxiliar na lida com os "tesouros da língua". À professora *Danuta Renu Shanzer* e ao professor *Elias Petrou*, pela cordialidade em ajudar com a bibliografia necessária para minha pesquisa. Aos professores *Michael Foley* e *Aldo Dinucci*, os quais me ajudaram em minhas dificuldades com certas passagens do texto latino, em especial, ao problema do *modus*. Aos estimados amigos, *Henri Nicolay Levinspuhl*, *Ricardo Quadros Gouvêa* e *Jucimar Ramos Leite*, pelas gentis palavras e pelo incentivo que sempre me ofereceram. Ao caríssimo *Andre Luiz Dib Rigo* e à sua família, pelo convívio caloroso e inspirador. Por fim, *last but not least*, à CAPES, cujo apoio financeiro tornou possível a concretização desta pesquisa.

Àquele que sustenta a todos, e que se achegou a mim com benevolência e graça.

Sunt namque qui scire uolunt eo fine tantum, ut sciant; et turpis curiositas est.
Et sunt qui scire uolunt, ut sciantur ipsi, et turpis uanitas est.
Et sunt item qui scire uolunt ut scientiam suam uendant uerbi causa, pro pecunia, pro honoribus: et turpis quaestus est.
Sed sunt quoque qui scire uolunt, ut aedificent, et charitas est.
Et item qui scire uolunt, ut aedificentur, et prudentia est.

De fato, há aqueles que desejam o saber pelo saber: é uma torpe curiosidade.
E há aqueles que desejam o saber para poderem se exibir: é uma torpe vaidade.
Do mesmo modo, há aqueles que desejam o saber para vendê-lo por dinheiro ou por honras: é um torpe tráfico.
Mas há aqueles que desejam o saber para edificar: e isso é amor.
E igualmente há aqueles que desejam o saber para se edificarem: e isso é prudência.

Bernardo de Claraval, *Sobre o Cântico dos Cânticos*, Sermão 36, III.

RESUMO

Esta pesquisa propõe uma leitura do *Contra Academicos* de Agostinho a partir de seu caráter protréptico, compreendendo-o não apenas como uma refutação dos argumentos apresentados pela Nova Academia a respeito da impossibilidade da apreensão, mas também como um convite à vida na filosofia. Tradicionalmente examinado por sua dimensão lógica e epistemológica, pretende-se, nesta dissertação, analisá-lo sob a ótica da forma e do conteúdo, considerando a forma literária, a construção dos personagens e a finalidade pedagógica da obra. No retiro de *Cassiciacum*, Agostinho apresenta a filosofia como um exercício anímico orientado pela razão, sustentado pelo *otium*, pelo compromisso com a verdade e pela purificação interior. Os prólogos do diálogo reforçam essa dimensão ao retratar a conversão do próprio autor e o exemplo de seus interlocutores, como é o caso de Licêncio, mais especificamente. Assim, ao contestar o posicionamento dos acadêmicos, Agostinho não apenas afirma a possibilidade do conhecimento, mas conduz o leitor da incerteza à confiança na possibilidade de se buscar e encontrar a verdade, articulando forma e conteúdo em um mesmo projeto de transformação espiritual e filosófica.

Palavras-chave: *Contra Academicos*. Diálogo filosófico. Protréptico. Nova Academia.

ABSTRACT

This research proposes a reading of Augustine's *Contra Academicos* through its protreptic character, understanding it not merely as a refutation of the arguments advanced by the New Academy regarding the impossibility of apprehension, but also as an invitation to the philosophical life. Traditionally examined for its logical and epistemological dimensions, this dissertation aims to analyze the work from the perspective of both form and content, considering its literary structure, the construction of its characters, and its pedagogical purpose. In the *Cassiciacum* retreat, Augustine presents philosophy as a spiritual exercise guided by reason, sustained by *otium*, a commitment to truth, and inner purification. The prologues of the dialogue reinforce this dimension by portraying the author's own conversion and the exemplary conduct of his interlocutors, particularly that of Licentius. Thus, in challenging the position of the Academics, Augustine not only affirms the possibility of knowledge but also leads the reader from uncertainty to confidence in the pursuit and discovery of truth, articulating form and content within a unified project of spiritual and philosophical transformation.

Keywords: *Contra Academicos*. Philosophical dialogue. Protreptic. New Academy.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Agostinho

Acad. — *De Academicis libri tres* (*Contra os Acadêmicos*)

an. quant. — *De animae quantitate liber unus* (*Sobre a grandeza da alma*)

beata u. — *De beata uita liber unus* (*Sobre a vida feliz*)

ciu. — *De ciuitate dei libri uiginti duo* (*A Cidade de Deus*)

conf. — *Confessionum libri tredecim / Confessiones* (*Confissões*)

dial. — *De dialectica* (*Sobre a dialética*)

ep. — *Epistulae* (*Cartas*)

Gn. adu. Man. — *De Genesi aduersus Manicheos libri duo* (*Comentário ao Gênesis contra os maniqueus*)

ord. — *De ordine libri duo* (*A ordem*)

retr. — *Retractationum libri duo / Retractationes* (*Retratações*)

sol. — *Siloquiorum libri duo / Soliloquia* (*Solilóquios*)

trin. — *De trinitate libri quindecim* (*A Trindade*)

Diógenes Laércio

DL — *Diogenes Laertii de clarorum philosophorum uitis* (*Sobre as vidas dos filósofos ilustres de Diógenes Laércio*)

Siglas de fontes textuais

CCSL — *Corpus Christianorum, Series Latina*

CSEL — *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*

SUMÁRIO

Introdução 12

CAPÍTULO PRIMEIRO

Contra Academicos: uma encenação teatral 15

1.1 Romaniano 20

1.2 Agostinho 22

1.3 Alípio 28

1.4 Licêncio 30

1.5 Trigécio 31

CAPÍTULO SEGUNDO

Contra Academicos: um diálogo filosófico 36

2.1 *ubi oportunum* 53

2.2 *bona fide* 56

2.3 *rursus cum diu tacuisset* 60

CAPÍTULO TERCEIRO

Contra Academicos: uma exortação à filosofia 64

3.1 Primeiro prólogo 75

3.2 Segundo prólogo 83

CAPÍTULO QUARTO

Redeo ad me: a restauração da esperança 93

4.1 Os perigos da Nova Academia 98

4.2 A possibilidade do conhecimento: física, ética e dialética 104

Conclusão 121

Bibliografia 123

INTRODUÇÃO

Sócrates foi enfático ao afirmar a necessidade de uma coesão orgânica que deve articular um discurso (*Fedro* 264c). Em sua compreensão, o discurso seria um corpo e dessa forma não poderia lhe faltar cabeça e pés. A imagem é bem convidativa, visto que apresenta a necessidade de se compreender um texto em sua totalidade, preocupando-se com todos os seus aspectos. Por isso, não seria prudente se deter em apenas um aspecto de um texto, sob o risco de se afastar da "intenção autoral". Com isso, não me refiro à pretensão de analisar o que estava acontecendo "na mente do autor" durante a composição de sua obra, algo que julgo nem sequer ser possível. No entanto, não se pode negar que o texto nos indica e, de certa forma, "fala" aos seus leitores sua intenção, tanto pela forma como é escrito, quanto pela própria descrição de sua finalidade.

Contra Academicos, desde sua *editio princeps* de 1491 — obra editada por Euseubius Conradus e Thaddaeus Ugoletus, e organizada com outras obras na *opuscula plurima* —, foi e continua sendo amplamente estudada pelo seu caráter refutatório. Nela, concentra-se uma série de argumentos dirigidos contra a impossibilidade da aquisição do conhecimento. Dessa forma, os estudos sobre a obra concentram-se, particularmente, no terceiro e último livro, dado que se trata do "discurso contínuo" (*oratio perpetua*) de Agostinho, um momento no qual ele apresenta seus argumentos finais e decisivos contra as teses da Nova Academia.

No entanto, concentrar os estudos apenas na análise dos argumentos, parece reduzir demasiadamente o escopo da obra, uma vez que os dois prólogos apresentados por Agostinho e dirigidos a seu patrono, Romaniano, descrevem o *Contra Academicos* como um diálogo que oferece um convite à filosofia, na medida em que também restaura a esperança de se poder encontrar a verdade. Desse modo, no presente trabalho, pretende-se evidenciar o aspecto convidativo do *Contra Academicos*, associando-o ao gênero protréptico, comum na antiguidade e que é apropriado por Agostinho com o objetivo de despertar Romaniano para uma vida na filosofia. Assim, propomo-nos a investigar a forma do diálogo, com o objetivo de melhor compreender a finalidade da refutação do posicionamento acadêmico sob a ótica do convite feito por Agostinho.

No primeiro capítulo, concentramo-nos na análise daquilo que chamamos de "encenação teatral". Os personagens, mais do que debatedores, surgem no diálogo juntamente de características mínimas que os personificam. Nisto consiste a desenvoltura dos debatedores, visto que não se trata de uma discussão promovida por "filósofos profissionais",

mas por toda uma variedade de pessoas, fazendo do diálogo um texto evocativo, na medida em que oferece certa aproximação com o leitor-ouvinte. Com isso, procuramos salientar a relação dos dados históricos como relevantes para a construção dos personagens, uma vez que os "detalhes documentais" são usados para fazer com que o texto seja mais convincente e, por conta disso, eficiente em sua função protréptica. Evidenciando, por sua vez, um tipo de "retórica filosófica"[1] que emerge do texto agostiniano, e que qualifica seu fazer filosófico a partir do proceder dos personagens e do avançar das discussões.

Em seguida, expomos no segundo capítulo o funcionamento do diálogo agostiniano. Para que a discussão ocorra, há compromissos que devem ser assumidos por todos os debatedores. O diálogo filosófico, além de exigir o "ócio" (*otium*), requer dos seus participantes um compromisso com a busca da verdade. Assim, ficaria estabelecido que o diálogo não se submeteria a uma necessidade de apresentar, ao final, um vencedor, como se tratasse de uma disputa qualquer, pois a preocupação estaria no desejo de busca da sabedoria. Neste ínterim, procuramos ainda apresentar como o momento oportuno, a boa-fé e o silêncio são características imprescindíveis no diálogo agostiniano, vinculadas à própria dinâmica da dialética filosófica, instrumento da filosofia para o conhecimento da verdade.

No terceiro capítulo, examinamos os dois prólogos do *Contra Academicos*. Em ambos, ressaltamos como Agostinho apresenta a si mesmo como um exemplo a ser seguido, cuja vida embora tenha sido regada por prazeres terrenos, ao se dedicar à filosofia, foi capaz de trilhar um novo caminho. No entanto, Agostinho não é o único exemplo de alguém que se dedica a um tipo de purificação. Licêncio, filho de Romaniano, também é evocado como alguém que se dedica à filosofia e, conforme avança, torna-se um modelo a ser seguido. Desse modo, ressaltamos como os prólogos destacam a importância dos personagens do diálogo, visto que eles representam um tipo de conduta que é idealizada na filosofia, asseverando, por sua vez, a finalidade do *Contra Academicos* como um texto protréptico, cuja função estaria

[1] Almeida (2023) oferece uma reflexão pertinente sobre a questão: "o que seria a filosofia?". Dada a diversidade de respostas, ele conduz seus interlocutores a retornar àquela questão que é ainda mais básica: "como fazer filosofia?". Assim, para reconhecer a filosofia, propõe-se a compreender como se dá o seu fazer. Em sua análise, demonstra-se como há, numa pesquisa filosófica, uma gramática filosófica, uma retórica filosófica e uma dialética filosófica. Com esses termos, pretende-se destacar que um texto filosófico possui uma necessidade de estabelecer termos, de apresentar definições que possibilitem iniciar uma discussão, criar conceitos, quer-se dizer, criar um conteúdo que possa preencher a forma. E isso seria a gramática filosófica. Ademais, o texto também contém uma forma ou *performance* filosófica, que seria o seu desenvolvimento e apresentação, uma retórica, portanto, que evidencia *como* e *para quem* um discurso filosófico é dirigido — é nesse sentido que empregamos o conceito de "retórica filosófica". Por fim, Almeida (2023) ainda destaca a importância da dialética filosófica, que se dedica aos argumentos e a sua organização lógica. Nisto, apresenta-se o método e as regras de discussão, de modo que se faz conhecido o problema e a resolução proposta. É pertinente essa reflexão, pois ajuda-nos a compreender o texto de modo holístico, entendendo as singularidades do texto como constituintes de uma forma própria de se fazer filosofia.

associada à exortação a um tipo de vida filosófico em detrimento de outro, marcado pelos prazeres terrenos.

Por fim, no último capítulo, abordamos os perigos da Nova Academia, que, segundo Agostinho, ao negarem a possibilidade do conhecimento, concomitantemente anunciavam uma afirmação antifilosófica, na medida em que tornava inválida a busca pela sabedoria — Afinal, por que procurar aquilo que não se pode encontrar? —, um problema que Agostinho decidiu enfrentar. Dessa forma, procuramos expor os principais argumentos de Agostinho, demonstrando como fica estabelecida a possibilidade do conhecimento. Ademais, abordamos a relação do protréptico com esses argumentos, de modo a se perceber que o diálogo ocorre como um exercício que avança, passando da desesperança para a esperança, e seguindo do sensível para o inteligível. Assim, Agostinho não apenas refuta os argumentos da Nova Academia, mas ao mesmo tempo convida seus interlocutores para um tipo de filosofia que não é deste mundo, e que se apresenta por meio do diálogo filosófico. Dessa forma, propusemos a apresentar, nesta dissertação, como a forma protréptica se ajusta com a argumentação refutativa de Agostinho no *Contra Academicos.*

Nota prévia:

Acrescente-se ainda que o texto do *Contra Academicos* utilizado em nosso trabalho encontra-se no *Corpus Christianorum, Series Latina* (CCSL), volume 29, editado por W. M. Green e K.-D. Daur (1970). Ressalte-se, ainda, que as traduções para a língua portuguesa são as de Agustinho Belmonte (2019 [2008]); quando se tratar de tradução de nossa autoria, haverá indicação expressa. No que diz respeito ao sistema de referência, as citações serão apresentadas em itálico e de forma abreviada, seguindo as normas propostas na lista constante do *Augustinus-Lexikon*, editado por Cornelius Mayer (2004–2010, p. xi–xxv). Ademais, nas referências serão utilizados algarismos romanos para a identificação dos livros, seguidos de algarismos arábicos para capítulos e parágrafos. Utilizaremos o mesmo sistema para as demais obras de Agostinho que forem citadas.

1 *Contra Academicos*: uma encenação teatral

> *Pauculis igitur diebus transactis posteaquam in agro uiuere coepimus, cum eos ad studia hortans atque animans ultra quam optaueram paratos et prorsus inhiantes uiderem, uolui temptare pro aetate quid possent, praesertim cum Hortensius liber Ciceronis iam eos ex magna parte conciliasse philosophia uideretur.*
>
> Poucos dias depois que começamos a viver no campo, vendo-os mais dispostos e mais ansiosos do que eu esperava pelos estudos, aos quais eu os exortava e incitava, quis verificar de que eram capazes na sua idade, tanto mais que o *Hortênsio* de Cícero já parecia tê-los conquistado grande parte para a filosofia.
>
> Agostinho, *Contra Academicos* I, 1, 4.

Contra Academicos pode ser classificado como pertencente ao grupo de diálogos cênicos escritos no *Cassiciacum*[2], sendo caracterizado, sobretudo, pelo número considerável de participantes que nele dispõem de certa independência no desenvolvimento das discussões propostas (Voss, 1970, p. 197). Disso, decorre uma certa *mise-en-scène* muito bem planejada, uma vez que, para criar a encenação do *Contra Academicos*, Agostinho faz deslocamentos espaço-temporais dentro do próprio diálogo, como é o caso das descrições das qualidades do tempo e onde situavam os personagens pela manhã:

> *Et forte dies ita serenus effulserat, ut nulli prorsus rei magis quam serenandis animis nostris congruere uideretur. Maturius itaque solito lectos reliquimus paululumque cum rusticis egimus quod tempus urgebat.*
>
> Por acaso o dia amanheceu tão bonito que nada parecia mais propício para dar serenidade aos nossos espíritos. Levantamo-nos mais cedo que de costume e tratamos com os camponeses os trabalhos mais urgentes (*Acad.* II, 4, 10, CCSL 29, 23 [*l.* 10-14], tradução de Agustinho Belmonte, 2019 [2008]).

O diálogo apresenta referências a locais de banhos que serviam para se reunirem (*Acad.* I, 4, 19; *ord.* I, 8, 22) e que podem estar relacionados à tradição dos "diálogos de banho" (*Bäder-Dialoge*) ligados a Varrão (Hirzel, 1895, p. 445). Agostinho ainda faz menção à árvore costumeira, onde todos se encontravam (*Acad.* II, 11, 25, CCSL 29, 31 [*l.* 5]), tradução nossa: *ad pratum processimus*, "nós fomos até o prado"), que Van der Meeren (2023,

[2] *Cassiciacum* é o sítio de Verecundo, que o emprestou a seu amigo Agostinho para que pudesse se retirar juntamente com os seus. Atualmente, pesquisadores têm identificado esse local com Cassago Brianza, uma comuna italiana da região da Lombardia, situada a uma distância de 30 km a noroeste de Milão. Há ainda uma sugestão alternativa de que *Cassiciacum* pode estar localizado em algum lugar próximo de Varese, outra comuna italiana da região da Lombardia. Para uma exposição mais detalhada, remeto aos estudos de Othmar (1968) e Beretta (1987). Ademais, por ser este o local onde Agostinho escreveu seus diálogos de juventude, convencionou-se chamar seus primeiros textos de diálogos do *Cassiciacum*.

p. 172) identifica como uma memória modificada, se não do plátano das margens do rio Illissos, em Atenas (*Fedro* 229a-230e), então do plátano de Túsculo, antiga cidade localizada na região do Lácio e absorvida por Roma no séc. IV a.C., que no *De oratore*[3] de Cícero (ca. 106-43 a.C.), trata-se de uma explícita alusão ao diálogo platônico.

Todas essas caracterizações, se de um lado situam Agostinho dentro da tradição de diálogos filosóficos, por outro, servem para evocar uma "atmosfera"[4] no diálogo, concedendo-lhe vivacidade, na medida em que exige do seu leitor a criatividade de dar forma ao cenário no qual ocorre a discussão. As características estilísticas do texto, como é o caso das referências aos banhos e às imagens campestres, parecem ser utilizadas por Agostinho com o objetivo de mostrar que as discussões não seriam possíveis sem o *otium*, o afastamento dos afazeres citadinos. Afinal, a cidade representa o envolvimento político, o movimento e as conturbações presentes em uma cidade repleta de habitantes, o que poderia impedir certa disposição de espírito.

Se na cadeira de retórica, Agostinho estava constantemente envolto em vãs paixões — motivo pelo qual parece sentir-se aliviado em deixá-la (*conf.* IX, 4, 7) — as quais poderiam desviar sua atenção do que de fato seria importante, por outro lado, o cenário do *Cassiciacum* apresenta o ambiente propício para se fazer filosofia, *i. e.*, um local de tranquilidade, de serenidade e de vida ascética (*Acad.* II, 2, 6), sendo essa a ambientação para o diálogo ideal (Fuhrer, 1997, p. 13), em que o afastamento do conturbado e do movimentado, concede espaço para o silêncio e a calma para uma reflexão mais vagarosa, sem

---

[3] Cf. Tradução de Scatolin (2016), *De oratore* I, 7, 28, grifos nossos: "Contava ainda que, no dia seguinte, depois que os mais velhos, tendo já descansado o suficiente, chegaram para o passeio, Cévola, após duas ou três voltas, disse: — Por que não imitamos, Crasso, o Sócrates do *Fedro* de Platão? É que este seu plátano me traz sua lembrança, espalhado que está por vastos ramos para dar sombra a este lugar, tanto quanto aquele cuja sombra Sócrates procurava — a meu ver, ele cresceu não tanto pelo regato propriamente dito que ali se descreve, como pelo discurso de Platão. Ora, com certeza é mais do que justo conceder a meus pés o que ele fez com os seus, tão calejados — jogar-se na grama e falar aquilo que, segundo afirmam os filósofos, foi dito com inspiração divina". (Cf. *Postero autem die, cum illi maiores natu satis quiessent et in ambulationem ventum esset: dicebat tum Scaevolam duobus spatiis tribusve factis dixisse: cur non imitamur, Crasse, Socratem illum, qui est in Phaedro Platonis? Nam me haec tua platanus admonuit, quae non minus ad opacandum hunc locum patulis est diffusa ramis, quam illa, cuius umbram secutus est Socrates, quae mihi videtur non tam 'ipsa acula', quae describitur, quam Platonis oratione crevisse, et quod ille durissimis pedibus fecit, ut se abiceret in herba atque ita illa, quae philosophi divinitus ferunt esse dicta, loqueretur, id meis pedibus certe concedi est aequius*). No texto, Q. Múcio Cévola, instigado pelo plátano que tivera visto, dirige-se a L. Licínio Crasso sugerindo que imitassem Sócrates conforme o exemplo encontrado no *Fedro* (229b) de Platão. Em todo caso, com *imitatur*, no diálogo, evoca-se o que Sócrates fizera no *Fedro*, mas o verbo também parece indicar e nos informar sobre o lugar e influência da obra platônica na concepção do diálogo ciceroniano. Consequentemente, nota-se a interlocução de Agostinho com essa tradição que o antecede na composição de diálogos filosóficos.

[4] Aqui, no sentido que Kierkegaard atribui na abertura de *Temor e Tremor* (1843). Trata-se de um abrir-se para o texto, em que se leva em consideração a ambientação que o autor deseja construir, uma condição necessária para adentrá-lo e vivenciar o que o personagem Abraão experimenta diante da ordem divina que pedia o sacrifício de seu filho Isaque, assumindo, assim, um movimento dialógico de "voltar-se-para-o-outro", nos termos de Buber (2009, p. 56), com a pretensão de se colocar no lugar do personagem e entender o conflito existencial.

comprometer-se com prazos, motivo pelo qual as discussões podem ser pausadas e recomeçadas posteriormente (*Acad.* II, 4, 10).

Essa relação de Agostinho com os modelos antigos de diálogo parece indicar que ele os imitou em alguma medida. Por isso O'Meara (1951b, p. 163) questiona a historicidade[5] dos diálogos do *Cassiciacum*, porque quanto mais se imita um gênero já consagrado, mais elaborado artisticamente é o texto em questão, sendo exigidas com vista a fazer com que o diálogo agostiniano se assemelhe àqueles que são usados como modelos, seus precedentes, o que comprometeria a veracidade histórica do que é apresentado. Com efeito, para esse expediente, acrescentar-se-iam, mas também suprimir-se-iam partes do diálogo que poderiam afastá-lo dos modelos já consagrados. Por outro lado, Madec (1986, p. 212) afirma que os defensores da historicidade dos diálogos confiam no testemunho de Agostinho, o qual atesta, tanto nas próprias obras (*Acad.* I, 4, 15; II, 17, 22; III, 15, 44; *beata u.* 15, 18; *ord.* I, 5, 14; II, 17, 21), quanto posteriormente nas *Retractationes* (I, 1, 1-4; I, 2, 1; I, 3, 1-3; I, 4, 1-4) que os diálogos do *Cassiciacum* foram escritos durante a sua estadia no sítio de seu amigo Verecundo, em 386, não havendo motivos para se duvidar de suas afirmações e de sua historicidade.

Contudo, mesmo com os testemunhos dos próprios textos de Agostinho, aqueles que questionam a historicidade apontam para a presença de um "estenógrafo" (*notarius*), cuja função era tomar notas a respeito de toda a discussão (*Acad.* I, 4, 15; II, 13, 29; III, 15, 44; *beata u.* 15, 18; *ord.* I, 5, 27; II, 7, 21). No entanto, essas anotações teriam sido revisadas por Agostinho, de modo a reorganizá-las conforme os padrões do gênero (O'Meara, 1951b, p. 172), o que sugere a modificação do texto. Entretanto, a presença do estenógrafo também pode ser compreendida como elemento de autenticidade, quando considerado que ele, ao anotar tudo o que era dito, poderia resguardar a dificuldade da memória em armazenar e manter as informações e, por conseguinte, informar-nos com precisão o que havia ocorrido (*Acad.* II, 9, 22), de modo a nos explicar a inclusão de informações consideradas incomuns e tediosas para o gênero (Ohlmann, 1897).

Como se observa, argumentos significativos são desenvolvidos acerca do problema da historicidade dos diálogos, no entanto, não há sucesso em se apresentar uma conclusão

[5] Rudolf Hirzel, em *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch* (1895), foi o primeiro a semear dúvidas quanto à historicidade dos diálogos do *Cassiciacum*. Mas foi Alfred Gudeman (1926) que, sem rodeios, levanta a interrogação: "Sind die Dialoge Augustins historisch?", ao que responde, peremptoriamente, com um "nein", provocando um grande número de discussões entre os comentadores a respeito do quão históricos ou ficcionais seriam os diálogos de Agostinho (Madec, 1986, p. 208). Contrário a eles, pode-se fazer menção a D. Ohlmann, em sua obra *De Sancti Augustini Dialogis in Cassiciaco scripts* (1897) e J. H. Van Haeringen, em *De Augustini ante baptismum rusticantis operibus* (1917).

definitiva para a questão. Ainda assim, se representam documentos históricos ou não, talvez essa tensão possa ser melhor abordada com a ajuda da crítica de cinema, conforme sugere Conybeare (2006). Na obra *The Material Ghost*, de 1998, Gilberto Perez afirma que

> Aquilo que uma fotografia retrata já foi; o que uma pintura retrata surge na imagem. O que um filme retrata pode, em cada um de seus detalhes, ter sido: cada coisa que vemos deve ter estado lá diante da câmera, que não tem imaginação e "apetite infinito pelo material". Mas o filme como um todo, o mundo do filme, surge na tela. O que foi é documentário, o que vem à tona é ficção; um filme é uma ficção composta de detalhes documentários. (Perez, 1998, p. 34, tradução e grifos nossos)[6].

Evidentemente não podemos nos aproximar do *Contra Academicos* pela perspectiva da imagem fotográfica, até porque, Bazin (1991 [1985], p. 22), ao se dedicar a uma ontologia da imagem fotográfica, identifica que na fotografia há uma imagem do mundo exterior que não sucumbe ao determinismo humano e à sua intervenção criadora, sendo que o mesmo não pode ser afirmado a respeito de um diálogo que indica possíveis adaptações (Catapano, 2008 [2006], p. 213). Contudo, o diálogo, assim como um filme, sobre a perspectiva da semiótica, é um *índice* — aquilo que aponta para o seu referente, podendo ser um vestígio direto de um objeto ou evento —, pois apresenta uma conexão direta com o seu referente, veja o *Contra Academicos*, a estadia no *Cassiciacum* e a composição dos diálogos com base nas discussões com seus discípulos, amigos e familiares: essas informações são confirmadas nas *Confessiones* (IX, 4, 7), revelando, por conseguinte, uma conexão com a realidade.

Mas além disso, o diálogo também é *ícone* — pode se tratar até mesmo de um desenho que possui *semelhanças* com aquilo que representa — por apresentar uma imagem do assunto que representa, de modo que todas as descrições estilísticas do diálogo afetam os leitores pelo *ícone* que é peculiarmente crível, dada a sua proximidade com a realidade espaço-temporal. No entanto, o diálogo, assim como o filme, embora possuam esse vínculo com o real, testemunham algo que não existe mais e de cujas cenas também não se pode aferir a veracidade, porquanto pertencem ao passado, havendo delas apenas testemunho. Com isso, a questão da historicidade se torna secundária, enquanto que o que realmente importa é o papel das "personagens do drama"[7] (*dramatis personae*) e de quem se trata, uma vez que isso

[6] Cf. Tradução e grifos nossos: "What a photograph depicts has been; what a painting depicts comes into being in the picture. What a movie depicts can, in each of its details, be said to have been: each thing we see must have been there before the camera, which has no imagination and "infinite appetite for the material". But the movie as a whole, the world of the movie, comes into being on the screen. What has been is documentary, what comes into being is fiction; a movie is a fiction made up of documentary details".

[7] Jean-Luc Godard, um dos mais famosos representantes da *Nouvelle Vague*, em suas produções, considerava que todo filme é um documentário de seus atores, de forma que o desempenho de um ator é ícone do personagem, enquanto que o documentário do ator é um índice da pessoa que dá o desempenho, levando-nos a perceber que a "*performace* é ficção" (Perez, 1998, p. 37). No entanto, é uma ficção que, ligada à realidade, desperta aquele que

permite observar o desenvolvimento dos personagens ao longo do debate, como é o caso de Licêncio. Ele inicia o diálogo defendendo o posicionamento da Nova Academia[8], afirmando a impossibilidade da aquisição de um conhecimento verdadeiro e seguro (*Acad.* I, 2, 5). No entanto, sua *performance*, embora seja bem desenvolvida, colocando-o em destaque (*Acad.* I, 8, 22), ao longo do diálogo sucumbe a uma mudança de perspectiva, pois o personagem se afasta de sua posição inicial (*Acad.* II, 12, 28) e, ademais, embora aja como um desertor, é ele que Agostinho apresenta como um exemplo para Romaniano (*Acad.* I, 1, 4), convidando-nos, portanto, a considerar a *performance* e a expressividade dos personagens no diálogo como algo a se mesclar com o conteúdo.

Dessa forma, os personagens do diálogo exercem uma função que extrapola os limites do texto, assim como a ficção possui um sentido fora de si mesma, a ponto de chamar para si a atenção dos seus destinatários e interlocutores. No diálogo, os "detalhes documentais" são usados para fazer com que o texto seja mais convincente, porque se assim o for, então mais eficiente ele se tornará diante da sua finalidade enquanto exercício protréptico (Conybeare, 2006, p. 50), persuadindo e mantendo uma relação entre personagem-leitor. Isso posto, o diálogo postula que nos voltemos aos seus personagens, com a intenção de compreendermos suas funções no texto, mas também os seus "detalhes documentais", *i. e.*, as informações disponíveis que apontam para a realidade dessas *personae*.

No *Contra Academicos*, mencionam-se seis personagens no diálogo, a saber: Romaniano, Agostinho, Alípio, Licêncio, Trigécio e Navígio, irmão de Agostinho. No entanto, como Navígio só é mencionado duas vezes ao longo de toda a obra (*Acad.* I, 2, 5-6) e, mesmo assim, não há uma participação ativa dele nas discussões do *Contra Academicos*,

---

interage com o filme ou diálogo, o que poderia explicar, *e. g.*, um dos motivos pelos quais o *Neorrealismo italiano* das décadas de 1940 e 1950, empenhou-se em fazer produções com atores que não eram profissionais, preocupando-se em oferecer um aspecto mais real, porque assim é onde o índice forneceria o ícone e a amálgama entre personagem e ator.

[8] Sexto Empírico (ca. 160-210 d.C.) divide a Academia de Platão (428-347 a.C.) em cinco fases, a saber: a Velha Academia que diz respeito a escola fundada por Platão e dirigida por seus imediatos; a segunda ou Média Academia que teria sido a de Arcesilau (ca. 315-240 a.C.), seguida pela terceira, designada como a Nova Academia de Carnéades (ca. 214-169 a.C.) e Clitômaco (ca. 187-110 a.C.). Por fim, a quarta seria a de Fílon de Larissa (ca. 145-79 a.C.) e a quinta a de Antíoco de Ascalão (ca. 130-68 a.C.) (*Hipotiposes*, I, 28, 220). No entanto, a divisão que Agostinho segue é aquela que Cícero apresenta no *Academica*, que divide a Academia de Platão em apenas dois momentos: a Velha, correspondendo ao período de Platão; e a Nova Academia — mencionada por Agostinho —, como sendo aquela que inicia sua fase cética sob a direção de Arcesilau e tem o seu aprofundamento com Carnéades (*Academica Posteriora*, XII, 46), os quais negavam a possibilidade do conhecimento, não podendo o homem ter certeza de algo, mas apenas podendo considerar que determinados eventos são razoáveis ou prováveis (*probabile*). Para um estudo acurado sobre o assunto, recomendamos os textos de Bolzani (2013), Brochard (2009 [1986]) e Marcondes (1994).

concentramos nossa atenção nas outras *dramatis personae*, por serem, com efeito, os principais personagens do diálogo[9].

1.1 Romaniano

Muito do que sabemos sobre Romaniano advém do que Agostinho nos informa, principalmente no primeiro e segundo prólogos do *Contra Academicos* (O'Meara, 1951a, p. 13). Romaniano seria o pai de Licêncio, aluno de Agostinho no *Cassiciacum*. Mas o vínculo de Agostinho com Romaniano não se encerra nisso. Quando seu pai, Patrício, morrera por volta de 370 d.C., Agostinho teria precisado de ajuda financeira para continuar os seus

[9] Nossa atenção aos personagens se dá pela observação de que os personagens inseridos na obra agostiniana estão a desenvolver funções, *i. e.*, eles apontam para algo que extrapola suas próprias ações dentro do texto. Algo semelhante, por exemplo, é indicado por Rief (1962), que em sua análise, especificamente no *De ordine*, encontra na mãe de Agostinho, Mônica, a demonstração de uma filosofia que está para além do mundo sensível. Cf. Rief (1962, p. 15), tradução nossa: "A disputa entre os homens é seguida por uma seção geralmente intitulada "A mulher e a filosofia". A ocasião externa para essa digressão é fornecida pela entrada de Mônica no banho, onde, devido ao mau tempo, ocorreu a segunda conversa. Assim que se tenta visualizar esta seção (*De ord.* I 11.31) em estreita conexão com I 10.29 ss., a intenção dessa aparente digressão do tópico torna-se clara. Embora tenha sido a disputa entre os amigos que levou Agostinho a demonstrar os pré-requisitos para a verdadeira busca do conhecimento na forma de uma antítese, a entrada de Mônica lhe deu a oportunidade de apresentar positivamente a postura ética do buscador da verdade. "Sua filosofia", ele clama à mãe, "sempre me agradou mais... Eu não permitiria que você falasse em meus escritos se não amasse a sabedoria". Esta observação torna-se compreensível tendo em vista a distinção feita na mesma seção entre a filosofia deste mundo e a do outro, à qual Mônica se dedicou e "que se encontra muito, muito distante diante de nossos olhos, e que somente a compreensão de algumas pessoas curadas pode perceber". Mônica já pertence aos curados e, portanto, também aos que sabem. Como tal, ela se opõe aos homens briguentos que, por meio de brigas, bloqueiam seu próprio caminho para a cura. A *ordo vitae* já alcançada por sua mãe lhe assegura um lugar entre os participantes da discussão sobre a *ordo rerum*. Sua tarefa não consiste tanto em transmitir novos conhecimentos, mas em aparecer como representante da verdadeira filosofia. A observação que conclui o primeiro livro do diálogo sobre a maneira como a ordem divina se revela confirma essa visão". (Cf. Auf den Streit der Manner folgt ein Abschnitt, der gewohnlich iiberschrieben ist: die Frau und die Philosophie. Der auere Anla zu diesem Exkurs ist gegeben durch den Eintritt der Mutter Monnica ins Bad, wo wegen des schlechten Wetters das zweite Gesprach stattgefunden hat. Sobald man diesen Abschnitt (*De ord.* I 11,31) im engen Zusammenhang mit I 10,29 f. zu sehen versucht, wird die Intention dieser scheinbaren Abschweifung vom Thema deutlich. War es hier der Streit der Freunde, der Augustinus veranlafte, die Voraussetzungen wahren Erkenntnisstrebens in Form der Antithese aufzuzeigen, so gab ihm der Eintritt Monnicas Gelegenheit, die ethische Haltung des Wahrheitssuchers positiv darzu stellen. »Deine Philosophie« — so ruft er seiner Mutter zu — » hat mir immer am besten gefallen... Ich wiirde dich in meinen Schriften nicht zu Wort kommen lassen, wenn du die Weisheit nicht liebtest. «<Verstandlich wird diese Bemerkung im Blick auf die im gleichen Abschnitt gemachte Unterscheidung zwischen der Philosophie dieser Welt und jener anderen, der sich Monnica verschrieben hat und »die sehr, sehr weit vor unseren Augen steht, und die allein der Verstand von wenigen Geheilten« erblickt. Monnica gehért bereits zu den Geheilten und darum auch zu den Erkennenden. Als solche steht sie im Gegensatz zu den streitenden Mannern, die sich durch den Streit den Weg zur Heilung verbauen. Der von der Mutter bereits erreichte *ordo vitae* sichert ihr einen Platz unter den Teilnehmern am Gesprach iiber den *ordo rerum*. Ihre Aufgabe' liegt nicht so sehr darin, neue Erkenntnisse zu vermitteln, sondern als Vertreterin der wahren Philosophie in Erscheinung zu treten. Die das erste Buch des Dialogs abschlieSende Bemerkung tiber die Art, wie die géttliche Ordnung sich kundtut, bestatigt diese Auffassung'). É interessante, nessa perspectiva abordada por Rief, como Agostinho apresenta e constrói seus personagens, ainda que históricos — e com possíveis adaptações ao texto —, com uma finalidade didática, na medida em que eles também podem revelar aspectos da filosofia que procura demonstrar nos diálogos. Não sendo incomum interpretações alegóricas dos personagens, embora isso pareça uma abordagem um pouco apressada, em certos momentos, cf. McWilliam, 1990.

estudos (*conf.* III, 4, 7). Diante dessa situação, Romaniano agira como um benfeitor para ele, concedendo-lhe suporte financeiro para a continuidade dos estudos durante sua adolescência (*conf.* VI, 14, 24) e, posteriormente, favorecendo-o por várias vezes, conforme se afirma no *Contra Academicos*:

> *Non enim metuo aut a socordia morum aut a tarditate ingenio tuo. Quis te, quando aliquantum respirare concessum est, in sermonibus nostris uigilantior, quis acutior apparuit? Egone tibi gratiam non repensabo? An fortasse paululum debeo? Tu me adulescentulum pauperem ad studia pergentem et domo et sumptu et, quod plus est, animo excepisti; tu patre orbatum amictia consolatus es, hortatione animasti, ope adiuuisti; tu in nostro ipsi municipio fauore familiaritate communicatione domus tuae paene tecum clarum primatemque fecisti; tu Karthaginem inlustrios professionis gratia remeantem, cum tibi et meorum nulli consilium meum spemque aperuissem, quamuis aliquantum illo tibi insito — quia ibi iam docebam — patriae amore cunctatus es, tamen ubi euincere adulescentis cupiditatem ad ea quae uidebantur meliora tendentis nequiuisti, ex dehortatore in adiutorem mira beniuolentiae moderatione conuersus es. Tu necessariis omnibus iter adminiculasti meum; tu ibidem rursus, qui cunabula et quasi nidum studiorum meorum foueras, iam uolare audentis sustentasti rudimenta; tu etiam, cum te absente atque ignorante nauigassem, nihil suscensens, quod non tecum communicassem, ut solerem, atque aliud quidius quam contumaciam suspicans mansisti inconcussus in amicitia nec plus ante oculos tuos liberi deserti a magistro quam nostrae mentis penetralia puritasque uersata est.*
>
> Pois de ti não receio nem apatia moral nem falta de engenho. Quem era mais atento em nossas conversações, quando podias respirar um pouco? Quem mais penetrante? Não retribuirei os teus favores? Por acaso é pouco o que te devo? Quando, pobre adolescente, fui estudar em outra cidade, acolheste-me em tua casa, às tuas custas, e o que é mais, em teu coração. Quando perdi meu pai, consolaste-me com a tua amizade, animaste-me com teus conselhos, ajudaste-me com teus recursos. Em nosso próprio município, teus favores, tua amizade, a partilha do teu lar tornou-me quase tão ilustre e notável como tu. Quando quis retornar a Cartago em busca de uma situação melhor, ao revelar somente a ti e a nenhum dos meus o meu intento e a minha esperança, hesitaste um tanto por causa do teu inato amor à tua terra natal, onde eu já lecionava. Não pudeste vencer o desejo de um jovem que procurava uma situação que lhe parecia melhor. Então, com a maravilhosa moderação de tua benevolência, de dissuasor passaste a benfeitor. Providenciaste tudo o que me era necessário para a viagem. Tu, o que havias protegido o berço e, se assim posso dizer, o ninho dos meus estudos, sustentaste também meus primeiros esforços, quando quis começar a voar sozinho. Quando embarquei, durante tua ausência e sem avisar-te, não te magoaste por não tê-lo comunicado a ti, como costumava. Não me suspeitaste de orgulho, permaneceste firme na tua amizade e não valeram mais aos teus olhos os filhos abandonados pelo mestre que as intenções íntimas e a retidão do meu coração (*Acad.* II, 2, 3, CCSL 29, 19-20 [*l.* 3-26], tradução de Agustinho Belmonte, 2019 [2008]).

Como se observa no texto em destaque, Agostinho possui uma dívida com Romaniano. Afinal, ele se manteve fiel na amizade, mas também sempre esteve disposto a auxiliá-lo quando fosse preciso. Romaniano, assim, o ajudou na adolescência em Cartago, acolhendo-o. Mas também providenciou subsídios necessários para a sua viagem a Roma (*conf.* V, 8, 14), quando teve a intenção de se mudar em busca de encontrar melhores alunos

na "cidade eterna" (*urbs aeterna*). Dessa forma, não seria estranho que Agostinho fizesse várias menções a seu benfeitor, elogiando-o, mas também lhe dedicando a sua primeira obra supérstite. Romaniano, portanto, é aquele que, no diálogo, traz consigo a imagem de um "patrono" (*patronus*) que favorece alguém por meio do seu "patrocínio" (*patrocinium*).

Certamente ele não parece possuir a conotação de um patrono, conforme foi se desenvolvendo com a ascensão do cristianismo, em que um mártir, de ilibado caráter moral, recebe o título por conta da crença de que ele seria um protetor de determinada comunidade ou cidade (Lentino, 2008 [1983], p. 3974). Afinal, Romaniano ainda estava sendo inserido na religião cristã, o que se percebe com a necessidade de Agostinho de escrever o *De uera religione* e enviar a obra para ele, com a preocupação de instruí-lo e afastá-lo de vãs convicções (*Acad.* II, 3, 8), levando-o a ingressar na busca pela sabedoria, um caminho que se segue conforme dedica-se à filosofia, razão pela qual justifica-se a forma convidativa do *Contra Academicos*.

Contudo, Romaniano é um personagem que desperta fascínio. Ele é um homem rico, com uma boa disposição para o que é belo e honesto. Sempre preferiu ser antes justo do que poderoso (*Acad.* I, 2, 3). Quer-se dizer, Romaniano seria um exemplo de concidadão, tendo, por isso, recebido grande prestígio em sua cidade. No entanto, faltava-lhe despertar para a filosofia e purificar-se das convicções danosas (*Acad.* II, 2, 3).

Dessa forma, Romaniano é exemplo no que diz respeito à virtude, mas também é uma amostra de insuficiência, na medida em que não basta estagnar-se nessa situação, visto que é preciso ter a virtude e, junto a ela, lançar-se no "seio da filosofia" (*Acad.* I, 1, 3)[10], dedicar-se àquilo que é mais elevado do que bens materiais e passageiros. Desse modo, Romaniano não tem participação no diálogo enquanto debatedor. Mas ele está presente enquanto modelo de "homem insuficiente", visto que, embora seja virtuoso, falta-lhe dedicar-se à filosofia, e, por extensão, aplica-se aos leitores do diálogo, os quais são convidados à filosofia, mesmo que, tais leitores, já sejam pessoas virtuosas. Nesse ínterim, é bem sugestivo que o *Contra Academicos* seja dedicado a ele, como uma amostra de que é necessário algo mais, como se anuncia no diálogo, conforme se estabelece a possibilidade do conhecimento, o que restaura a esperança pela busca da sabedoria (*Acad.* III, 20, 43).

1.2 Agostinho

[10] Essa é uma imagem elucidativa, na qual a filosofia é personificada como uma mulher. Esse é um tema recorrente na literatura latina que, segundo Courcelle (1970), descreve a compreensão dos pensadores que, na antiguidade, entendiam a filosofia como sendo a mãe de todas as coisas boas e, em particular, como a mãe das artes liberais e da vida moral. Mas que também era vista como um refúgio nos tempos de infortúnio.

Trapè, em sua obra de 1976, *Agostino: l'uomo, il pastore, il mistico*, expõe aos seus leitores três perspectivas — como o próprio título do livro já sugere — a respeito de Agostinho. Contudo, elas não são suficientes para compreendermos a função dele nos diálogos de juventude, porque, no *Contra Academicos*, aparece-nos outra faceta de Agostinho, que o figura não só como juiz nos debates, mas também como mestre de dois jovens. Assim, embora nossa ênfase esteja no *Contra Academicos*, a imagem do mestre está presente em todos os diálogos cênicos do *Cassiciacum*, como constata Fuhrer (1997, p. 6). Desse modo, é-nos útil recorrer ao *De ordine* para que se compreenda melhor nossa afirmação. Nesse diálogo, encontram-se as seguintes declarações:

> *Ergo ubi uidi scholam nostram, quantacumque aderat, nam et Alypius et Nauigius in urbem ierant, etiam illis horis non sopitam, et me cursus ille aquarum aliquid de se dicere admonebat: Quidnam uobis, inquam, videtur esse causae quod sic alternat hic sonus?*
>
> *Et ego attentis in me ambobus: Hic esto, inquam, Licenti, quantum potes, et tu quidem, Trygeti nec enim parua res agitur: de ordine quaerimus. Quid ego nunc quasi in schola illa, unde me quoquo modo euasisse gaudeo constitutus copiose atque ordinate uobis ordinem laudem?*
>
> Ora, ao ver que, por poucos que fôssemos, toda a nossa escola estava preste, com exceção de Alípio e Navígio, que tinham ido à cidade, e como estávamos acordados mesmo àquelas horas, aquele curso das águas levou-me a dizer algo do mesmo: Qual lhes parece ser a causa da alternância deste ruído? (*ord.* I, 3, 7, CCSL 29, 92 [*l.* 28-32], tradução de Agustinho Belmonte, 2019 [2008], grifos nossos).
>
> — Fiquem aqui — disse-lhes eu — você , Licêncio, e você também, Trigécio. Não é insignificante a questão de que vamos tratar: vamos discutir sobre a ordem. E, agora, deveria eu fazer-lhes um discurso eloquente e elegante de louvor à ordem, como se eu estivesse investido de poder na cátedra daquela escola, da qual me alegro de ter de algum modo ficado livre? (*ord.* I, 9, 27, CCSL 29, 102 [*l.* 2-7], tradução de Agustinho Belmonte, 2019 [2008], grifos nossos).

Com os excertos acima, nota-se que há um paralelo entre duas escolas distintas. Por um lado, temos "aquela escola" (*schola illa*), possivelmente uma referência ao ensino que ocorria em Milão, bem como a "linhas de pensamento obsoletas" (*outmoded trains of thought*) que, embora Conybeare (2006, p. 25) não explique detalhadamente o conteúdo dessa expressão, possivelmente é uma referência a posições filosóficas que estivessem sendo superadas à época, conforme a indicação de Agostinho ao mencionar os poucos filósofos que ainda exerciam influência em seu tempo (*Acad.* III, 19, 42). Enquanto do outro lado, fala-se da "nossa escola" (*schola nostra*), situada no *Cassiciacum*, correspondendo ao atual esforço de Agostinho em conduzir seus discípulos à filosofia, levando-os, por meio das discussões dos mais variados temas filosóficos — temáticas essas que eram elaboradas a partir dos textos

de Cícero (Foley, 1999, p. 62) —, a exercitarem e aperfeiçoarem o "espírito" (*animus*) (*Acad.* II, 7, 17, CCSL 29, 27 [*l.* 27-29], tradução de Agustinho Belmonte, 2019 [2008]): *non ideo tamen tu causam tuam debes deserere, praesertim cum haec inter nos disputatio suscepta sit exercendi tui causa et ad elimandum animum prouocandi*, "Mas nem por isso deves abandonar a tua causa, tanto menos que a nossa discussão foi travada com a finalidade de exercitar-te e de aperfeiçoar o teu espírito").

O Agostinho do *Cassiciacum* é um homem que está em estado de mudança, de uma fase caracterizada pela ambição profissional — tão presente em sua juventude e que diz respeito à sua vida enquanto orador e professor de retórica —, para uma nova fase, em que a espiritualidade começa a se desenvolver com a sua decisão de se preparar para o batismo. Porém, no *Contra Academicos*, ainda encontramos um Agostinho empenhado com a figura do professor e mestre, pois ele se utiliza dos artifícios da dialética e da retórica, com a finalidade de ensinar seus discípulos a pensar e a argumentar bem, sendo esta talvez a razão para que exista uma contínua discussão entre Licêncio e Trigécio no decorrer dos dois primeiro livros, afinal, eles representam a atividade educacional e os exercícios escolares oferecidos por Agostinho (*Acad.* II, 7, 17).

O ensino de Agostinho em muito se assemelha ao do Sócrates de Platão, por apresentar um procedimento "dialético-maiêutico" (*dialektisch-maieutischen*), comenta Fuhrer (1997, p. 7). Um exemplo pode ser encontrado na questão envolvendo a diferença entre o sábio e o filósofo (*Acad.* III, 3, 5), em que, Agostinho, logo após oferecer a explicação de Alípio, dedica-se a analisar as afirmações, buscando levar Alípio a fazer certas concessões, persuadindo-o a mudar de opinião conforme se avança nas críticas à sua opinião. Assim, a análise das afirmações apresentadas no decorrer das discussões se torna essencial, pois é a partir dela que Agostinho faz todo um esforço em levar seu interlocutor a refletir sobre sua própria fala, avaliando, então, sua coerência e consequências que dela advêm.

Por conta disso, Agostinho deixa bem claro quem é o principal interlocutor que está discutindo com os acadêmicos, colocando-se, no terceiro livro, como figura central da discussão. Ao iniciar seu "discurso contínuo" (*oratio perpetua*), Agostinho, então, oferece uma "ilustração" (*illustratio*), técnica retórica empregada para causar efeito de "evidência" (*euidentia*), atuando de forma educativa para aqueles que participam ou fazem a leitura do diálogo (Lausberg, 1990, p. 399). Nela, cria-se um cenário que é atribuído a Cícero (*Acad.* III, 7, 15), em que representantes de várias escolas filosóficas julgam a si mesmos como sábios, ainda que cada um ao seu modo. E, com isso, concedem aos acadêmicos o segundo lugar como sábios, visto que eles tomam para si uma posição de não assentir, uma vez que

consideram a verdade como algo inalcançável. Agostinho, assim, faz uma suposição: se de um lado, perguntássemos a Zenão de Cítio (ca. 333-263 a.C.) ou a Crisipo de Solos (ca. 280-208 a.C.) quem é sábio, certamente a resposta seria se tratar do filósofo estoico. Por outro lado, Epicuro (341-270 a.C.) ou qualquer outro adversário, negaria essa afirmação, mas argumentaria ser o sábio aquele que, com habilidade, procura os prazeres naturais e, assim, seria deflagrado o alvoroço. Com esse cenário construído, Agostinho argumenta que,

> *In quorum rixam si Academicus incurrerit, utrosque audiet trahentes se ad suas partes, sed si in illos aut in istos concesserit, ab eis, quos deseret, insanus imperitus temerariusque clamabitur. Itaque cum et hac et illac aurem diligenter admouerit, interrogatus, quid ei uideatur, dubitare se dicet. Roga nunc Stoicum, qui sit melior, Epicurusne, qui delirare illum clamat, an Academicus, qui sibi adhuc de re tanta deliberandum esse pronuntiat: nemo dubitat Academicum praelatum iri. Rursus te ad illum conuerte et quaere, quem magis amet, Zenonem, a quo bestia nominatur, an Arcesilan, a quo audit: 'tu fortasse uerum dicis, sed requiram diligentius': nonne apertum est totam illam porticum insanam, Academicos autem prae illis modestos cautosque homines uideri Epicuro?*
>
> Se no meio da disputa se apresentar um Acadêmico, ouvirá as duas partes, cada qual tentando atraí-lo para o seu lado. Se se inclinar para um dos partidos, será chamado de insensato, ignorante e temerário pelos sequazes do partido contrário. Assim, depois de ter ouvido os dois partidos, interrogado sobre o que pensa, dirá que está em dúvida. Pergunta agora o estoico quem é melhor, se Epicuro, o qual diz que o estoico delira, ou o Acadêmico, que declara que ainda precisa refletir sobre a questão tão grave. Ninguém duvida que o preferido será o Acadêmico. Dirige-te então a Epicuro e pergunta-lhe quem prefere, Zenão, por quem é chamado animal, ou Arcesilau, que lhe diz: talvez tens razão, mas preciso examinar isso melhor. Não é evidente que Epicuro julgará que todo o Pórtico é louco e que em comparação com este os Acadêmicos são homens modestos e cautelosos? (*Acad.* III, 7, 16, CCSL 29, 43-44 [*l.* 52-65], tradução de Agustinho Belmonte, 2019 [2008]).

Contudo, diante do que é apresentado, Agostinho, novamente, oferece uma ilustração na qual ele e os acadêmicos disputam pela glória do segundo lugar como sábio entre as escolas filosóficas. Com isso, ao convocar juízes para ouvir sua causa, Agostinho diz que assim como os acadêmicos, ele também duvida. Mas a sua dúvida corresponde à sua própria ignorância em não saber onde está a verdade, advinda do fato de não saber quem, dentre os representantes das escolas filosóficas, é sábio. Por outro lado, ao analisar a dúvida dos acadêmicos, ele constata que, na verdade, eles sabem o que é o sábio, por consequência, também sabem que nenhum deles é sábio, pois os acadêmicos negam que o próprio homem sábio, de alguma coisa saiba. Desse modo, Agostinho irrompe com a seguinte conclusão: "Quem não vê a quem caberá a palma? Se meu adversário disser isso, vencerei em glória; se, envergonhado, confessar que o sábio conhece a sabedoria, terei vencido pela minha opinião" (*Acad.* III, 8, 17, CCSL 29, 45 [*l.* 35-38], tradução de Agustinho Belmonte, 2019 [2008]):

Quis non uideat, palma illa cuius sit? Nam si hoc aduersarius meus dixerit, uincam gloria; si autem erubescens confessus fuerit sapientem scire sapientiam, uincam sententia).

Dessa maneira, Agostinho coloca em evidência o uso da retórica em uma discussão, como percebe Dennis (2007, p. 7) ao destacar que embora Agostinho tenha se afastado da cátedra de retórica, não seria certo dizer que ele deixou de fazer uso da retórica para persuadir seus interlocutores, pelo contrário, o conhecimento do qual dispunha em muito poderia auxiliá-lo alcançar seus propósitos didáticos e filosóficos. Ao ilustrar um cenário de discussão, ele chama para si a atenção dos seus interlocutores, delineando um grande espetáculo cujo ator principal tem um nome: o próprio Agostinho. Enquanto mestre, ele não é apenas um debatedor ou uma figura de um homem polêmico. Agostinho mostra, assim, que embora tenha abdicado de sua vida como rétor, ele ainda não se afastou dela, ou, ao menos, compreende que ela é útil para o ensino de filosofia, de forma que no decorrer do seu discurso, percebe-se que ele desenvolve atitudes que parecem remeter aos três meios de persuasão que Aristóteles (*Rhetorica* I, 2, 1356a 1-4) elenca, a saber: (1) o caráter moral do orador (ἦθος); (2) o modo como dispõe o ouvinte (πάθος); e (3) o próprio discurso em sua forma (λόγος). O que também o coloca de acordo com o que Cícero entende ser o melhor orador, o qual afirmou ser aquele que "discursa, ensina, deleita e comove a alma de sua audiência" (*De optimo genere oratorum* I, 3, tradução nossa: *optimus est enim orator, qui dicendo animos audientium et docet et delectat et permouet*), requisitos que Agostinho desenvolve em seu diálogo na medida em que tenta persuadir seus interlocutores para uma vida na filosofia, conduzindo-o, por assim dizer.

Concernente ao (1) caráter moral, nota-se a estima que os interlocutores do diálogo nutrem por Agostinho (*Acad.* II, 7, 17), provocando uma abertura para se ouvir o que ele tem a dizer. Ademais, ele também exerce uma função de (2) dispor os sentimentos do interlocutor, como é exemplificado no caso de Licêncio (*Acad.* II, 7, 18) que, emocionado por falarem sobre seu pai Romaniano, Agostinho logo intervém com a finalidade de organizar suas emoções, preparando-o para continuar na discussão. Por fim, há ainda uma (3) preocupação com o discurso, desde sua apresentação, até os exemplos que são dados, bem como suas ilustrações e o próprio estilo da sua fala (*Acad.* III, 7, 15). Com isso, ainda que o discurso filosófico deva ser feito por uso da dialética, no *Contra Academicos*, há o uso da retórica, o que coaduna com a assertiva de Aristóteles de que ela é a "outra face da dialética" (*Rhetorica* I, 1, 1354a 1: Ἡ ῥητορικὴ ἐστιν ἀντίστροφος τῇ διαλεκτικῇ), fazendo com que o diálogo seja um instrumento educacional útil.

Sua atitude, portanto, é uma preocupação em iniciar seus discípulos na filosofia (*Acad.* I, 1, 4) e exercitar o espírito desses jovens (*Acad.* II, 7, 17) de forma educativa (*Acad.* I, 3, 8), bem como propedêutica, porque da mesma forma que os instrui sobre como proceder diante de uma questão filosófica, Agostinho também extirpa o perigo que a tese dos acadêmicos oferece, que é o de afastar o homem da esperança de encontrar a verdade, um mal que o próprio Agostinho experimentou (*Acad.* III, 20, 43), afinal, se a própria pessoa sábia, nada sabe, então por qual razão deveríamos buscar a sabedoria?

Dessa forma, ao longo dos livros I e II do *Contra Academicos*, nota-se um Agostinho que desempenha uma função de condutor do diálogo, ele é o responsável por conduzi-lo e fazer com que as discussões sigam, *grosso modo*, um currículo, sem se afastar do tema proposto, com vistas a se alcançar, um tipo de "psicagogia" (ψυχαγωγία)[11], uma condução da alma (Van der Meeren, 2023, p. 18-19) — que só pode ocorrer após cativar e atrair para si a alma do ouvinte —, mas não no sentido de invocação das almas dos mortos, como era comum na Grécia antiga, mas com a ideia que é tão presente em Paul Rabbow (1954), que descreve os propósitos essenciais da filosofia antiga através do termo *Seelenführung*[12], que é a busca por provocar uma mudança interior no indivíduo por meio de práticas semelhantes à "terapia da alma" (*Seelenheilung*) — e que no *Contra Academicos* pode ser comparado com todo o treinamento de discussão presente no diálogo —, e que são "conduzidos espiritualmente" (*Seelenleitung*), por meio de palavras e do discurso filosófico que, novamente, no *Contra Academicos*, são organizados por Agostinho[13].

Por fim, no último livro do diálogo, a voz de Agostinho se torna ainda mais eloquente, correspondendo a cerca de seis mil palavras ditas (O'Meara, 1951a, p. 30), ininterruptamente, tratando-se, portanto, da maior parte do diálogo, o que só demonstra o seu papel de mestre; função que para Dennis (2007) justifica-se na medida em que se considera que as principais motivações para a escrita do *Contra Academicos* estão relacionadas a uma preocupação ética e pessoal, antes mesmo de um problema relativo à epistemologia dos acadêmicos; do que não há motivos para questionar, mas também não há razões para salientar uma dicotomia entre uma abordagem epistemológica e outra eudaimônica do texto, visto que

[11] Dentre as possíveis acepções da palavra, pode-se mencionar a ideia de "cativação", "atrair para si as almas das pessoas — por meio de habilidades artísticas — ", "seduzir" etc. (Diggle *et al.*, 2021, p. 1108).

[12] P. Rabbow foi uma das principais influências de Pierre Hadot para o desenvolvimento de sua tese a respeito dos "exercícios espirituais" na filosofia antiga. O seu pensamento a respeito dessa terapia da alma podem ser encontrado em suas duas principais obras, a saber: *Antike Schriften über Seelenheilung und Seelenleitung*: auf ihre Quellen untersucht (1914) e *Seelenführung, Methodik der Exerzitien in der Antike* (1954).

[13] É interessante e pertinente observar que este mesmo movimento pode ser encontrado pela primeira vez no *Fedro* de Platão, em que a psicagogia é evocada no contexto da dialética e da retórica, mas também materializada na mudança de conduta do próprio Fedro, conforme apresenta Dotto (2023).

as conclusões epistemológicas do diálogo possuem uma implicação ética muito evidente, resultando, por sua vez em implicações sobre a felicidade. Afinal, se a felicidade humana está relacionada com a sabedoria, e se ela é possível de se alcançar, segue-se ser plausível buscá-la e agir, conforme salienta Agostinho, purificando-se de todos os vícios (*Acad.* III, 17, 38). No entanto, se é impossível a aquisição daquela que é a razão da vida feliz, então a "apraxia" (ἀπραξία) toma forma.

1.3 Alípio

No que diz respeito ao terceiro personagem do diálogo, muitas informações sobre a sua vida podem ser encontradas nas *Confessiones*. É-nos dito que, juntamente com Nebrídio, Alípio era alguém muito próximo do círculo intelectual de amigos de Agostinho, a ponto de juntos renunciarem ao maniqueísmo e se converterem à fé cristã (*conf.* VII, 19, 25), evidenciando o vínculo entre ambos.

Ademais, Alípio era da cidade de Tagaste — para a qual, em 394, retorna como bispo. Seus pais eram importantes na cidade e, sendo mais jovem que Agostinho, foi aluno deste, tanto em Tagaste, quanto em Cartago, admirando-o pela sua erudição (*conf.* VI, 7, 11). Não abandonando a carreira que seus pais tanto enalteciam (O'Meara, 1951a, p. 11), Alípio atuou como assessor jurídico em Roma, demonstrando um caráter ilibado diante de seus pares, como descreve Agostinho:

> *Temptata est quoque eius indoles non solum illecebra cupiditatis sed etiam stimulo timoris. Romae assidebat comiti largitionum Italicianarum. Erat eo tempore quidam potentissimus senator, cuius et beneficiis obstricti multi et terrori subditi erant. Uoluit sibi licere nescio quid ex more potentiae suae, quod esset per leges illicitum; restitit Alypius. Promissum est praemium; irrisit animo. Praetentae minae; calcavit mirantibus omnibus inusitatam animam, quae hominem tantum et innumerabilibus praestandi nocendique modis ingenti fama celebratum uel amicum non optaret uel non formidaret inimicum.*
>
> Aliás, seu caráter foi testado não só pelas seduções da cobiça, mas também pelo aguilhão do medo. Assessorava em Roma o responsável pelas finanças da Itália, quando um senador poderosíssimo, que muitos cativava pelos benefícios ou subjugava pelo medo, aproveitando-se de seu poder, como era seu costume, pretendeu que lhe fosse concedido algo proibido pelas leis: Alípio se opôs. Prometeram-lhe um prêmio: menosprezou-o resolutamente. Fizeram-lhe ameaças: rechaçou-as com energia incomum, maravilhando todos por não aceitar como amigo ou temer como inimigo um homem tão importante, celebrado pela vasta reputação de dispor de inúmeros meios para favorecer ou prejudicar alguém (*conf.* VI, 10, 16, CCSL 27, 84-85 [*l.* 6-16], tradução de Lorenzo Mammì, 2017).

Agostinho testemunha que Alípio não cede diante das tentações mundanas, mas resiste com todo empenho. Até mesmo em outro momento, tentado pelas paixões às letras, ele

quase manda que se fizessem cópias de alguns livros para si às custas do tribunal. No entanto, movido pelo seu senso de justiça, abandona tal ideia. Tamanha honestidade e retidão de caráter fazem dele um juiz ideal para a causa do *Contra Academicos*, uma característica que também retoma o que foi tratado acima concernente ao caráter do orador (ἦθος). Nesse ínterim, observa-se como o juiz possui uma função indispensável para a manutenção do diálogo, de modo que, a sua retidão é o que garantiria um posicionamento o mais imparcial possível, não conduzindo a discussão a ponto de favorecer um dos lados, mas sim, dando ênfase à investigação criteriosa, que não se deixa levar pelas emoções, mas atenta-se aos detalhes, investigando a coerência e sustentação das relações que se estabelecem.

Alípio também esteve envolvido com o plano de um "ócio filosófico" (*conf.* VI, 12, 21), ajudando na sua execução, tanto no *Cassiciacum*, quanto em Tagaste (Fuhrer, 1997, p. 10). No entanto, ele não participa de todas as discussões do *Cassiciacum*, pois precisa estar em Milão cumprindo obrigações (*Acad.* II, 4, 10). Contudo, ele desempenha não apenas a função de juiz nas discussões do diálogo, mas também assume, no lugar de Licêncio, a tarefa de defender a posição dos acadêmicos, frente aos questionamentos de Agostinho (*Acad.* II, 8, 21). A imagem de Alípio, no *Contra Academicos*, é a de um discípulo maduro (*Acad.* II, 4, 10; III, 20, 44), diante dos jovens Licêncio e Trigécio, com grande capacidade de resistir às investidas de Agostinho, servindo de modelo a ser seguido, ou, em outra hipótese, representando a diversidade do público de ouvintes e debatedores que se apresentam nos diálogos.

Além disso, Alípio discute de modo inteligente, sempre aludindo a modelos literários (*Acad.* II, 9, 22; III, 3, 5), demonstrando conhecer os fatos e nomes da história da Academia (*Acad.* II, 6, 14), bem como as estratégias argumentativas dos acadêmicos (*Acad.* II, 9, 22; III, 3, 5), observa Fuhrer (1997, p. 11). Todas essas características, embora possam representar uma estilização promovida por Agostinho, até porque não há fontes suficientes para se determinar se essas particularidades eram próprias de Alípio, servem para evitar qualquer tipo de acusação que poderia ser lançada sobre o diálogo de que ele não havia sido justo, porque não concedia voz a um forte e arguto defensor dos acadêmicos. Por isso, Agostinho discute com Alípio, equilibrando a balança. Quando Alípio entra em cena, como debatedor, não se trata mais de dois jovens que ainda estão em fase de aprendizado debatendo sobre temas de tão grande importância; trata-se de dois oponentes de vasto repertório filosófico e retórico, apresentando um diálogo filosófico regido pelo rigor e a análise cuidadosa das argumentações.

1.4 Licêncio

Licêncio é filho de Romaniano, um amigo próximo de Agostinho e para quem ele dedica o seu diálogo *Contra Academicos*, e que também está presente no *De beata uita* e *De ordine*. Ele seguiu Agostinho a Cartago e aparece como seu discípulo até mais tarde, por volta de 394, quando é escrita a *epistulae 26* (*Ad Licentium*). Ele é representado como sendo muito jovem (O'Meara, 1951a, p. 12), com idade entre quinze e vinte anos (Fuhrer, 1997, p. 8), o que explicaria o seu temperamento tempestuoso, ainda que fosse brilhante, seus gracejos e ingenuidade (*Acad.* II, 7, 18), mesmo tendo grande destreza no debate (*Acad.* II, 7, 16; *ord.* I, 3, 8). "Licêncio era a "estrela" entre os discípulos, aquele cujo aprimoramento intelectual interessava aos principais leitores de Agostinho, os amigos do pai do rapaz", por isso, enquanto Adeodato, filho de Agostinho, pouco aparece nos diálogos, Licêncio, por outro lado, "sentiu a plenitude do peso da intensidade agostiniana" (Brown, 2020 [1967], p. 144), de modo que pode ser visto nos diálogos como alguém que mais se desenvolveu durante as discussões, nas quais não apenas mudou de opinião quanto aos acadêmicos (*Acad.* II, 12, 28), mas também demonstrou mudanças significativas a respeito de sua conduta, *i. e.*, seu modo de vida, dedicando-se — diante de repreensões feitas por Agostinho — à pureza (*ord.* I, 10, 30), além de reconhecer seus fracassos intelectuais.

Licêncio também é descrito como sendo "admiravelmente dedicado à poesia" (*ord.* I, 2, 5, CCSL 29, 91 [*l.* 48], tradução de Agustinho Belmonte, 2019 [2008]): *et Licentius repente admirabiliter poeticae deditus*), não apenas à leitura, mas à própria atividade artística, em que Agostinho o encoraja, embora também o limite quando parece dar mais atenção à poesia, do que à filosofia (*Acad.* II, 4, 10). Agostinho parece salientar o valor da poesia, no entanto, ela é mais um instrumento da filosofia do que o contrário, de modo que à filosofia maior atenção deve-se ter. Dentre seus estudos, Licêncio foi auxiliado em relação à poesia épica clássica — Virgílio (ca. 70-19 a.C.), Ovídio (ca. 43 a.C. – 18 d.C.), Claudiano (ca. 370-404 d.C.); e também mitologia greco-romana — por uma obra teórico-musical, que os comentadores discutem se diz respeito aos *Livros das disciplinas* (*Disciplinarum libri*) — possivelmente uma obra enciclopédica em que várias disciplinas além da poesia devem ter sido tratadas — de Marco Terêncio Varrão (116-27 a.C.), ou da obra de Públio Terêncio Varrão Atacino (ca. 82-35 a.C.), intitulada *Corografia* (*Chorographia*) (Fuhrer, 1997, p. 9). Além disso, na *epistula 26*, Licêncio é identificado como sendo cristão, embora pareça ter sido negligente com sua religião. Afinal, sua maior ambição era a de ser cônsul, algo que ele realiza,

conforme se constata a partir de evidências encontradas em Roma, no ano de 1862, quando Rodolfo Lanciani encontra o seu corpo em San Lorenzo, afirma O'Meara (1951a).

Mas qual a função desempenhada por Licêncio no *Contra Academicos*? O primeiro livro e uma parte do segundo tem Licêncio como um dos participantes principais, pois ele é responsável por defender a posição dos acadêmicos (*Acad.* I, 2, 5; II, 4, 10). Com muita habilidade, ele prova ser um oponente com grande experiência durante a discussão com Trigécio. Ademais, antes de Alípio, é ele quem discute com Agostinho a respeito da posição da Nova Academia, respondendo com cautela e sempre tomando fôlego, conforme a questão lhe exigisse maiores reflexões (*Acad.* II, 7, 16), revelando inteligência e cautela. Mas, posteriormente, ele abdicaria de sua função de defensor dos acadêmicos e do seu posicionamento, incubindo a Alípio a função de continuar a discussão com Agostinho (*Acad.* II, 7, 19).

No início do diálogo, é Licêncio quem adverte Agostinho sobre a necessidade de grandes homens para discutir a questão proposta — e em caráter de humildade, assume a posição de que não tem condições para tal, algo que Agostinho discorda, visto que é dedicando-se aos grande problemas que os pequenos se engrandecem — (*Acad.* I, 2, 6), mas também é ele que, com rigor, exige de Trigécio uma definição de erro, asseverando que tal não pode conter elementos alheios ao definido (*Acad.* I, 5, 13), porque isso causaria imprecisão, podendo incorrer em erro, o que prejudicaria o exame proposto diante do problema da aquisição ou não da sabedoria por parte daquele que é conhecido como sábio. Assim, Licêncio atua como um interlocutor cauteloso, no entanto, mesmo apresentando uma boa desenvoltura ao longo do diálogo, ele é o clássico exemplo de alguém que pensa estar certo, mas se engana; pois ele reconhece, posteriormente, ser o posicionamento dos acadêmicos insustentável, mesmo os tendo defendido com todo o empenho ao longo do primeiro livro. Com isso, Agostinho apresenta a necessidade da própria investigação pela verdade, pois embora alguém possa afirmar, categoricamente, estar convencido da veracidade de uma afirmação, essa certeza só pode vir após uma análise cuidadosa do tema, colocando toda a argumentação sob o escrutínio da dialética, como ocorrera com Licêncio, que não é apenas um *exemplum* para o seu pai (*Acad.* I, 1, 4), mas também para os outros interlocutores do diálogo, que são aqueles que leem o *Contra Academicos*.

1.5 Trigécio

A seu respeito muito pouco nos é dito. Todas as informações que temos sobre ele encontram-se nos diálogos. Assim como Licêncio, Trigécio também é discípulo de Agostinho,

bem como seu concidadão, *i. e.*, ele também é da cidade de Tagaste (*beata u.* I, 6). Além disso, ele era um jovem apaixonado por história e que havia estado no serviço militar, o que teria mudado suas opiniões a respeito dos estudos — aparentemente ele não tinha predileção pelas artes — antes de chegar ao *Cassiciacum* (*Acad.* I, 1, 4). Trigécio tem grande participação no primeiro livro do *Contra Academicos*, discutindo avidamente com Licêncio, mas se calando no restante do diálogo, de forma que, no segundo livro, volta a aparecer somente em dois momentos, em que zomba de Licêncio (*Acad.* II, 7, 18) e defende o conceito de verossimilhança dos acadêmicos (*Acad.* II, 8, 20). Quanto ao seu futuro após o *Cassiciacum*, nada se sabe (Fuhrer, 1997, p. 12), havendo, assim, um grande silêncio sobre a sua vida, tanto nas obras, quanto nas cartas de Agostinho.

No diálogo, embora se perceba maior habilidade por parte de Licêncio em relação a Trigécio, em nenhum momento Agostinho o descreve como inferior. Aliás, a promessa de Agostinho diz que ambos os discípulos seriam engrandecidos do mesmo modo, conforme se dedicassem aos grandes problemas:

> *Noli quaerere, inquam, praesertim in hac uilla, quod ubiuis gentium reperire difficile es, et potius explica, cur id quod abs te non temere, ut opinor, prolatum est et qua tibi ratione uideatur. Nam et maximae res cum a paruis quaeruntur, magnos eos solent efficere.*
>
> Não procuras, repliquei eu, especialmente aqui nesta casa de campo, o que é difícil encontrar em qualquer parte do mundo. Explica, antes, o que disseste, não sem reflexão, imagino, e a razão em que te apoias, pois é dedicando-se aos grandes problemas que os pequenos se engrandecem (*Acad.* I, 2, 6, CCSL 29, 6 [*l.* 44-50], tradução de Agustinho Belmonte, 2019 [2008]).

Não temos informações suficientes para afirmar em definitivo o quão instruído nas artes era Trigécio, no entanto, se considerarmos que ele se dedicou ao serviço militar e, antes disso, não nutria grande interesse pelos estudos, então ao menos é possível supormos que Licêncio possuía mais instrução que ele, por ter se empenhado nos estudos desde jovem, dado os interesses da sua família e suas aspirações para o cargo público de magistrado. Contudo, mesmo assim, ele foi um interlocutor constante de Licêncio, mantendo-se firme nas discussões, não fugindo do debate mesmo quando era encurralado, o que promoveu a continuidade das primeiras discussões (*Acad.* I, 7, 19).

Nesse sentido, Agostinho nos mostra como qualquer indivíduo pode ser iniciado na filosofia. Ainda que não possua muita habilidade com o debate, ou grande disposição para os estudos, o primeiro critério para se lançar no "seio da filosofia" (*in philosophiae gremium*), a qual faz grandes promessas àqueles que dela se aproximam (*Acad.* I, 1, 3), é dedicar-se às

grandes questões, esforçando-se na análise dos problemas cuidadosamente. Ela não é exclusiva de uma elite social, mas é acessível a todos que a ela se dedicarem. Por isso, ao longo do *Contra Academicos*, percebe-se como as questões abordadas são pertinentes não apenas para os interlocutores do diálogo, mas para qualquer indivíduo que deseje ser feliz (*Acad.* I, 2, 5). Além disso, há momentos de descontração causados pela ironia de Agostinho (*Acad.* II, 3, 9; III, 20, 45), bem como a descrição de emoções que surgem na relação entre pai e filho (*Acad.* II, 7, 18) e erros cometidos por ingenuidade (*Acad.* I, 3, 8). Todos esses detalhes que também nos informam a respeito do estilo da escrita de Agostinho, apresentam-se como imagens que levam o leitor a se identificar com os personagens, afinal, as questões abordadas no diálogo podem ser matéria de dúvida para os leitores, enquanto que o riso e o pranto, que entram em cena, correspondem a emoções que são compartilhadas nas relações interpessoais, experimentadas pelas pessoas, passíveis, desse modo, de serem compreendidas e assimiladas pelo leitor, comovendo-o, mas também guiando-o para o cenário.

É importante observar que há uma quantidade considerável de dados históricos a respeito dos personagens que aparecem no diálogo de Agostinho, como apresentamos acima. Como visto nesta seção, a partir das características e do cenário que o *Contra Academicos* possui, aparentemente Agostinho teve uma preocupação em se criar um texto "vivo", no sentido de mais próximo possível com o que seria uma discussão histórica entre interlocutores distintos e com posicionamentos destoantes. E isso ocorre, talvez, porque Agostinho tivesse um interesse *mimético* com o diálogo. *Mutatis mutandis*, se "pelas técnicas de composição de que se vale, os diálogos estabelecem uma forma singular do discurso, com a propriedade de dar ao universo da recepção, do qual o leitor faz parte, um estatuto ativo e dinâmico" (Menezes Neto, 2019, p. 184), então, valer-se de personagens históricos é um meio para fazer com que o diálogo desempenhe essa dinamicidade, na medida em que permite ao leitor-ouvinte, identificar-se com os interlocutores do texto. Ademais, isso poderia causar também um certo "relaxamento" da atmosfera de discussão, conforme apresenta as mais variadas formas de personagens que não são "filósofos profissionais", mas pessoas comuns que estão se empenhando com a discussão.

Assim, se ler ou ouvir o diálogo, não se nos é dado a apenas compreender o que um certo filósofo pensa, mas de compreender, por meio da variedade de falantes, a "demonstração" (*demonstrandum*) de variados caminhos pelos quais transitam os pensamentos que são mobilizados em torno de uma questão. Pensamentos que podem ser compartilhados, por isso são também importantes, uma vez que podem causar certa

aproximação do texto com seu leitor. Assim, não apenas as questões abordadas promovem engajamento, mas até mesmo os personagens que desempenham a função de debatedores. São essas as características mínimas que podem promover a "personificação" (*embodiment*) (Blondell, 2002, p. 54), sem a qual não podemos falar ou nem sequer conceber uma pessoa. Com isso, podemos nos referir ao diálogo como um exercício, ou mecanismo que carrega consigo os elementos de uma discussão filosófica que, talvez, não pudessem ser expressos por qualquer outro gênero.

Personificação e encenação, portanto, são formas estabelecidas para criar uma aproximação, um vínculo que tem como intenção fazer com que o leitor-ouvinte se comprometa a interpretar e interrogar o texto, na medida em que também há a possibilidade de identificação com os personagens. Esse tipo de aprendizagem que se desenvolve na interação parece ser um elemento indispensável do diálogo, uma vez que supõe que o interlocutor, discípulo ou leitor, tornem-se aptos a descobrirem a verdade por conta própria, porque os diálogos não se dedicam apenas a expor a verdade. Afinal,

> Para vencer nessa luta, não basta expor a verdade, não basta nem mesmo demonstrá-la, é preciso persuadir, utilizar a psicagogia, portanto a arte de seduzir almas; e ainda não somente a retórica que busca persuadir, por assim dizer, de longe, por um discurso contínuo, mas sobretudo a dialética, que exige, a cada momento, o acordo explícito do interlocutor. A dialética, pois, deve escolher habilmente uma via tortuosa, melhor ainda, uma série de vias aparentemente divergentes, mas, todavia, convergentes, para levar o interlocutor a descobrir contradições de sua própria posição ou admitir uma conclusão imprevista. Os circuitos, desvios, divisões sem fim, digressões, sutilezas, que desconcertam o leitor moderno dos *Diálogos* são destinados a fazer o interlocutor e os leitores antigos percorrerem um certo caminho. Graças a eles, "pressionam-se com muita força uns contra os outros, nomes, definições, visões e sensações", "frequentam-se longamente as questões", "vive-se com elas" até que suja luz. Portanto, os exercícios são feitos pacientemente: "a medida de discussões como essas é a vida inteira, para pessoas sensatas". O que conta não é a solução de um problema particular, mas o caminho percorrido para chegar a ela, caminho no qual o interlocutor, o discípulo, o leitor formam seu pensamento, tornam-no mais apto para descobrir por si mesmo a verdade ("o diálogo quer antes formar que informar") (Hadot, 2014, p. 42).

Dessa forma, o diálogo se constitui e se apresenta em consonância com o gênero protréptico, com o objetivo não apenas de convidar à filosofia, mas também de conduzir seus interlocutores até à filosofia. Trata-se, portanto, de uma prática que, segundo diversas formas de ser caracterizada, ao produzir um "giro mental" (περιαγωγή), uma "mudança de pensamento" (μετανοεῖν), uma "reviravolta" (ἐπιστροφή) ou ainda "transformar inteiramente" (*conuersio*), evidencia, um aspecto formativo da filosofia, afinal:

> O termo latino *conversio* corresponde, de fato, a dois termos gregos de sentidos diferentes: por um lado, *epistrophè*, que significa "mudança de orientação" e implica a ideia de um retorno (retorno à origem, retorno a si); por outro lado, *metanoia*, que significa "mudança de pensamento", "arrependimento" e implica a ideia de uma mutação e renascimento. Portanto, na noção de conversão, há uma oposição interna entre a ideia de "retorno à origem" e a ideia de "renascimento". Essa polaridade fidelidade-ruptura marcou profundamente a consciência ocidental desde o surgimento do cristianismo (Hadot, 2014, p. 203).

Em outras palavras, conforme o diálogo avança, os personagens não são mais aqueles que, outrora, iniciaram as discussões, pois eles também avançam. Seja em seus erros, ou em seus acertos, ao se utilizarem da discussão, colocam-se em condição de exercitar o intelecto. E essa acepção é bem representada logo no início do diálogo, em um cenário no qual Licêncio solicita que homens mais doutos que ele e Trigécio tomem o seu lugar na discussão, visto ser o assunto exigente. Diante disso, Agostinho afirma:

> *Noli quaere, inquam, praesertim in hac uilla, quod ubiuis gentium reperire difficile es, et potius explica, cur id quod abs te non temere, ut opinor, prolatum est et qua tibi ratione uideatur. Nam et maximae res cum a paruis quaeruntur, magnos eos solent efficere.*
>
> Não procures, repliquei eu, especialmente aqui nesta casa de campo, o que é difícil encontrar em qualquer parte do mundo. Explica, antes, o que disseste, não sem reflexão, imagino, e a razão em que te apoias, pois é dedicando-se aos grandes problemas que os pequenos se engrandecem (*Acad.* I, 2, 6, CCSL 29, 6 [*l.* 46-50], tradução de Agustinho Belmonte, 2019 [2008], grifos nossos).

Agostinho solicita uma "explicação" (*explico*), um "desembaraçar", "esclarecimento" (Blaise, 1954, p. 333; Faria, 1962, p. 375), que implica um desenvolvimento com o objetivo de fazer com que uma tese se torne evidente àqueles que estão a ouvir a exposição. Mas isso não pode ser "ao acaso" ou "sem ponderação" (*non temere*) (Blaise, 1954, p. 809; Faria, 1962, p. 986), porque é importante que seja apoiado em "provas", "argumentos racionais" (*ratio*) (Blaise, 1954, p. 696; Faria, 1962, p. 843), algo que o diálogo desenvolve e articula, de modo a que seus interlocutores se esforcem nessa empreitada, de forma que busquem o conhecimento, mas também conheçam e se aperfeiçoem nas ferramentas das quais dispõe a filosofia (*Acad.* III, 18, 29), a qual, concomitantemente, também os leva à mudança (*Acad.* III, 20, 44).

2 *Contra Academicos*: um diálogo filosófico

> Σω. οὐκ ἐγκαλυψάμενος ταχέως τι φροντιεῖς;
> Στ. περὶ τοῦ; σὺ γάρ μοι τοῦτο φράσον, ὦ Σώκρατες.
>
> Sócrates: Não te cobrirás rapidamente para refletir algo?
> Estrepsíades: Sobre o quê? Pois tu deves me mostrar, Sócrates.
>
> Aristófanes, *As Nuvens* 736-735.

Contra os acadêmicos ou *Sobre os acadêmicos*, estes são os possíveis títulos dados à primeira obra supérstite de Agostinho, e que parecem sugerir distintas ênfases quanto ao conteúdo do texto, uma vez que, se *Contra Academicos* suscita algo como um posicionamento contrário ao dos acadêmicos ou uma resposta à *Academica* de Cícero (Foley, 1999, p. 62), por outro lado, *Sobre os acadêmicos* vai na direção de uma exposição a respeito deles, mas sem, necessariamente, apresentar um posicionamento contrário. Com efeito, fato é que Agostinho menciona ter escrito esse texto com a intenção de analisar os argumentos dos acadêmicos, os quais levavam muitos ao desespero de se encontrar a verdade, uma emoção que o próprio Agostinho experimentou. No entanto, quanto a esse desespero, agora, nesta obra, buscava remover e "afastar de sua alma" (*ab animo meo*).

> *Cum ergo reliquissem uel quae adeptus fueram in cupiditatibus huius mundi uel quae adipisci uolebam, et me ad christianae uitae otium contulissem, nondum baptizatus Contra Academicos uel De Academicis primum scripsi, ut argumenta eorum,* 1) *quae multis ingerunt ueri inueniendi desperationem, et* 2) *prohibent cuiquam rei assentiri, et* 3) *omnino aliquid, tamquam manifestum certumque sit approbare sapientem, cum eis omnia uideantur obscura et incerta, ab animo meo, quia et me mouebant, quantis possem rationibus amouerem. Quod miserante atque adiuuante Domino factum est.*
>
> Depois de ter abandonado ou o que havia conseguido ou o que ambicionava conseguir no tocante às vaidades deste mundo, ainda não batizado, e me tivesse entregado ao ócio da vida cristã, escrevi primeiramente contra os acadêmicos ou sobre os acadêmicos, com a finalidade de afastar de meu espírito seus argumentos com maior número possível de razões, pois também a mim me preocupavam esses argumentos, pois 1) levam muitos à falta de esperança de encontrar a verdade e 2) proíbem a qualquer um de assentir à verdade, e 3) ao sábio, de acolher algo como manifesto e evidente, visto que tudo lhes parece obscuro e incerto. Isso foi feito graças à misericórdia e à ajuda do Senhor (*retr.* I, 1, 1, CCSL 57, 7 [*l.* 1-11], tradução de Agustinho Belmonte, 2020, grifos e numeração nossa).

Como se observa no texto supracitado, Agostinho afirma a necessidade de escrever o *Contra Academicos* para que pudesse afastar de si mesmo aqueles numerosos argumentos que eram capazes de (1) afastar o homem da busca pela verdade, uma vez que tais argumentos levavam ao desânimo e à falta de esperança, porque faziam crer ser impossível encontrar a

verdade; mas também (2) proibia a todos de assentir, pois dar o assentimento a algo que pode ser falso ou verdadeiro — visto não ser possível distinguir sua procedência —, seria cair em erro, não sendo louvável tal atitude. Consequentemente, isso levava a uma (3) proibição que alcança o sábio, pois este é aquele que de nenhum modo deveria errar, então, ainda que algo a ele manifesto fosse evidente, não poderia assentir, condição sem a qual não poderia manter-se como um sábio. Desse modo, nas *Rectratationes*, Agostinho revela uma necessidade pessoal. Contudo, essa informação e detalhes podem ser complementados a partir da sua carta endereçada a Hermogeniano, em que Agostinho afirma não escrever o *Contra Academicos* com a pretensão de atacar os acadêmicos, visto que isso ele faria nem sequer por brincadeira. Antes, "mais os imitou" (*potius eos imitatus*)[14].

Ambas as afirmações são confusas, caso não façamos uma distinção a respeito de quais filósofos Agostinho se refere ao falar dos acadêmicos. Agostinho aparenta fazer um paralelo entre os acadêmicos da Velha Academia de Platão e os da Nova Academia de Arcesilau, que são apresentados como tendo um posicionamento "cético[15]" por conta do seu método filosófico, que Cícero traduz como "provável" (*probabile*), em que, dada a

---

[14] Quanto ao significado dessa expressão, é difícil afirmá-la com propriedade. No entanto, há uma sugestão peculiar, que pode ajudar no esclarecimento dessa fala de Agostinho, feita por Stock (2010, p. 44), tradução nossa: "Na *Ep.*, 1.1, a Hermogeniano em 386, Agostinho reconhece a *auctoritas* do método acadêmico de argumentação: "Quare potius eos imitatus sum quantum valui". Mas não está claro quão fielmente ele seguiu sua própria máxima, nem indica quais pensadores foram seus modelos. Ele sabia algo sobre pirronismo por meio de Cícero, embora não tivesse acesso aos *Esboços Pirronicos* de Sexto Empírico. (Nem sabia que o pirronismo, como apresentado por esses autores, pode ter diferido marcadamente das visões do próprio Pirro). Embora não use vocabulário pirrônico, seu método de argumentação tem vários pontos em comum com essa abordagem: (1) os lados em um argumento exibem "igualdade de força" (*isotheneia*); (2) nenhuma conclusão é alcançada e as questões são frequentemente deixadas em "desacordo insolúvel" (*anapikritos disphonia*); (3) o resultado é a "suspensão do juízo" (*epoché*) e a obtenção da "liberdade de perturbação" (*ataraxia*), como no livro um de *De Ord.* Esta é uma liberdade temporária, visto que a mente humana, segundo Agostinho, é incessantemente "inquieta" (*Conf.*, 1.1.1) e, devido ao pecado original, incapaz de alcançar uma tranquilidade duradoura". (Cf. In *Ep.*, 1.1, to Hermogenianus in 386, Augustine acknowledges the *auctoritas* of the Academic method of argumentation: "Quare potius eos imitatus sum quantum valui." But it is not clear how faith-fully he followed his own dictum, nor does he indicate which thinkers were his models. He knew something about Pyrrhonism from Cicero, although he did not have access to Sextus Empiricus' *Outlines of Pyrrhonism*. (Nor was he aware that Pyrrhonism, as presented by these authors, may have differed markedly from the views of Pyrrho himself). While he does not use Pyrrhonist vocabulary, his method of argument has a number of points in common with this approach: (1) the sides in an argument exhibit "equality of strength" (*isotheneia*); (2) no conclusions are reached and matters are frequently left in "unresolvable disagreement"(*anapikritos disphonia*); (3) the result is "suspension of judgement" (*epoché*) and the attainment of "freedom from disturbance" (*ataraxia*), as in book one of *De Ord.* This is temporary freedom, since the human mind, according to Augustine, is incessantly "unquiet" (*Conf.*, 1.1.1) and, owing to original sin, unable to achieve lasting tranquility).

[15] É bem verdade que o termo "cético" não é utilizado pela Nova Academia, nem mesmo por Agostinho no *Contra Academicos*. Sexto Empírico é quem primeiro usa o termo (cf. *Hipotiposes*, I, 1-4), que vem de "investigação" (σκέψις). Nesse caso, o "cético" seria aquele que diante de uma resposta para a questão A, não se contenta com ela, então continua pesquisando e investigando-a. Por outro lado, aquele que afirma a não possibilidade de aquisição do conhecimento, como é o caso da Nova Academica, sua melhor denominação seria a de um "dogmatismo negativo". Contudo, utilizaremos o termo "cético" para denotar aqueles que negam a aquisição do conhecimento e, portanto, abdicam de dar assentimento a qualquer argumento. Para maiores esclarecimentos a respeito dessa discussão, cf. Koloski, 2001.

impossibilidade de se conhecer a verdade, então ao analisar um problema se dá a resposta com base naquilo que aparenta ser o mais "provável" dentre as possibilidades. Dessa maneira, com o *Contra Academicos*, Agostinho não estaria se posicionando contra os acadêmicos da Velha Academia, mas contra os da Nova, os quais levam muitos, pelo engenho com as palavras, a se afastarem da busca pela verdade, conforme fica esclarecido em sua carta a Hermogeniano:

> *Academicos ego ne inter iocandum umquam lacessere auderem — quando enim me tantorum uirorum non moueret auctoritas? —, nisi eos putarem longe in alia quam uulgo creditum est fuisse sententia. Quare potius eos imitatus sum quantum ualui, quam expugnaui quod omnino non uale. Uidetur enim mihi satis congruisse temporibus, ut si quid sincerum de fonte Platonico flueret inter umbrosa et spinosa dumeta, potius in possessionem paucissimorum hominum duceretur, quam per aperta o manans irruentibus passim pecoribus nullo modo posset liquidum purumque seruari. Quid enim conuenientius pecori est quam putari animam corpus esse? Contra huiusmodi homines opinor ego illam utiliter excogitatam occultandi ueri artem atque rationem. Hoc autem saeculo, cum iam nullos uideamus philosophos nisi forte amiculo corporis, quos quidem haud censuerim dignos tam uenerabili nomine, reducendi mihi uidentur homines, si quos Academicorum per uerborum ingenium a rerum comprehensione terruit sententia, in spem reperiendae ueritatis, ne id quod eradicandis altissimis erroribus pro tempore accomodatum fuit, iam incipiat inserendae scientiae impedimento esse.*
>
> Eu nunca ousaria atacar os acadêmicos, nem sequer por brincadeira, a menos que eu pensasse que eles tinham uma reputação muito diferente da que se acreditava popularmente. De fato, quando é que eu não me deixaria impressionar pela autoridade de homens tão importantes? Por isso, mais os imitei, de acordo com as minhas capacidades, do que os venci, algo de que, certamente, não sou capaz. Com efeito, parece-me que estava bem de acordo com os tempos a ideia de que, se algo sincero flui da fonte platônica entre os arbustos sombrios e espinhosos, ele deve, de preferência, ser levado à posse de pouquíssimas pessoas, para não deixar de ser claro e puro, caso ele jorrasse de uma fonte aberta, com o rebanho se lançando de um lado para o outro. O que de fato é mais conveniente para o rebanho do que pensar que a alma é o corpo? Contrariamente a tais homens, penso eu que a arte e o método de ocultar a verdade foram concebidos com proveito. Porém, na época atual, já não vemos nenhum filósofo — exceto, talvez, os que se apresentam adornados com um manto, os quais eu não consideraria dignos de tão venerável nome. Em razão disso, julgo que devemos trazer de volta à esperança de reencontrar a verdade, aqueles que o pensamento dos acadêmicos, através do engenho com as palavras, afastou da compreensão das coisas, a fim de que aquilo que pelo tempo tornou-se um consenso e que deveria ter seus altíssimos erros corrigidos, não comece agora a se tornar um impedimento para se cultivar o saber (*ep.* I, 1, CCSL 31, 3-4 [*l.* 1-21], tradução nossa e de Fábio Fortes, 2025).

A carta a Hermogeniano data do momento de escrita do diálogo *Contra Academicos*, portanto, em 386 d.C. Pelo que a carta indica, Hermogeniano era um amigo próximo de Agostinho, e fora requisitado, em carta, a avaliar o diálogo em questão. No entanto, diante de uma primeira avaliação de Hermogeniano — que parece ter cotejado o conteúdo do primeiro e segundo livros —, Agostinho repete o pedido, mas, agora, com o terceiro livro, em que

consta a "história secreta" da Academia (*Acad.* III, 17, 37). E, nesta carta, ele acaba por esclarecer algumas questões, de forma a nos ajudar a compreender o conteúdo do diálogo.

Para Agostinho, a filosofia de Platão fora ocultada, tendo sido revelada apenas para poucos, com o objetivo de preservar a filosofia platônica do risco que o materialismo estoico oferecia em corrompê-la. Não sem razão, Gilson (2010, p. 89) reconhece a ênfase do discurso dos acadêmicos em refutar a concepção de sábio conforme concebida pelos estoicos. E esse cuidado, dos primeiros acadêmicos, teria sido um procedimento louvável e de muita utilidade. No entanto, com o passar do tempo, aquilo que outrora era usado para preservar (*Acad.* III, 17-19, 37-42), tornou-se o corruptor do pensamento de Platão, levando sua filosofia para um tipo de "ceticismo" que se demonstrou perigoso. Dessa forma, ao perceber o que havia ocorrido, Agostinho escreve o *Contra Academicos*, não para questionar os "legítimos acadêmicos" e o pensamento platônico, mas para confrontar as doutrinas filosóficas que com o tempo foram atribuídas aos acadêmicos (Catapano, 2006). Mas o que nos chama a atenção não é apenas o seu conteúdo e sim a forma que Agostinho utiliza para escrever esse diálogo e comunicar o seu pensamento, algo que possivelmente influencia a maneira como se compreende o texto.

É entre o outono de 386 e seu batismo na Páscoa de 387 que Agostinho escreve *Contra Academicos*, *De beata uita*, *De ordine* e *Soliloquia*. Ao regressar do campo para Milão, escreve *De immortalitate animae* e também intenta escrever o *De libris Disciplinarum*, inacabado, um projeto de discutir sobre todas as artes liberais (*retr.* I, 5-6). Estando ele já batizado e residindo em Roma, escreve *De animae quantitate* e *De libero arbitrio*, além de dois tratados intitulados *De moribus Ecclesiae catholicae* e *De moribus Manichaeorum*. Já na África, escreve *De Genesi contra Manichaeos*, *De uera religione* e o diálogo *De magistro* (*retr.* I, 7-12). O livro *De utilitate credendi* foi a primeira obra escrita após sua ordenação ao presbiterato (*retr.* I, 14) em 391 e, deste momento até sua morte em 430, Agostinho não

escreve mais diálogos filosóficos[16], mas sim sermões, cartas, trabalhos exegéticos, tratados e textos polemistas (Clark, 2009, p. 119).

Na época em que escreve o *Contra Academicos*, o diálogo não era um gênero textual amplamente utilizado pelos cristãos do ocidente latino (Squires, 2011, p. 257). Porém, isso não nos permite afirmar ser Agostinho o primeiro cristão a escrever em diálogos. Antes dele, há o diálogo *Otávio* (*Octavius*), de Marco Minúcio Félix, apologeta cristão do segundo século e que escreve sobre uma discussão entre um cristão e um não-cristão[17], possivelmente uma das primeiras tentativas de um escrito cristão nesse gênero. Além desse, há ainda o exemplo mais famoso de diálogo no início da igreja cristã, que é a obra de Justino, o mártir (ca. 100-165 d.C.), intitulada *Diálogo de são Justino com Trifão, o judeu* (Τοῦ ἁγίου Ἰουστίνου πρὸς Τρύφωνα Ἰουδαῖον Διάλογος). Por fim, mais próximo de Agostinho, poderíamos mencionar o caso da *Disputa entre Luciferianos e Ortodoxos* (*Altercatio Luciferiani et Orthodoxi*) de Jerônimo (ca. 347-420 d. C.), um diálogo entre um bispo cismático, Lúcifer de Cagliari (séc. IV d.C.), e um bispo ortodoxo, sendo escrito no ano de 383 (Arbesmann, 1943, p. 96-97). Contudo, ainda que sejam diálogos que foram escritos antes de Agostinho, não temos como precisar uma influência desses textos cristãos sobre a sua escrita, o que pode ocorrer dada uma circulação limitada de tais obras (Squires, 2011) ou uma ênfase que Agostinho poderia dar aos textos escritos neste gênero que já fossem consagrados na tradição antiga do ocidente latino.

---

[16] Como pode ser observado, Agostinho escreveu uma quantidade considerável de diálogos filosóficos, com o objetivo de analisar os mais variados temas. Dessa maneira, a partir das características internas desses textos, faz-se uma divisão entre diálogos cênicos e não cênicos, cujas distinções apresenta Voss (1970, p. 197), tradução nossa: "Dois grupos devem ser separados entre os diálogos literários de Agostinho. São, na ordem de criação, diálogos cênicos e não cênicos ou dramáticos e narrados. Nos cênicos, o número de participantes muda, os palestrantes individuais são relativamente independentes. Nos não cênicos, dois personagens falam cada um por vez; a conversa é determinada por uma relação professor-aluno mais ou menos evidenciada. A obra *Solilóquios* assume uma posição intermediária, tanto em termos de tempo, quanto de conteúdo. Ela contém, embora em um grau insignificante, elementos narrativos e cênicos, mas, por outro lado, abre uma série de discussões didáticas". (Cf. Unter den literarischen Dialogen Augustins sind zwei Gruppen zu unterscheiden. Es sind, in der Reihenfolge der Entstehung, szenische und nichtszenische bzw. erzählte und dramatische Dialoge. In den szenischen wechselt die Zahl der Teilnehmer, die einzelnen Sprecher sind verhältnismäßig selbständig. In den nichtszenischen sprechen jeweils zwei Partner; das Gespräch ist durch ein mehr oder weniger stark ausgeprägtes Lehrer-Schüler-Verhältnis bestimmt. Eine Zwischenstellung nehmen zeitlich wie sachlich die Soliloquien ein. Sie enthalten, wenn auch in verschwindend geringem Ausmaß, erzählerische und szenische Elemente, eröffnen jedoch andrerseits die Reihe der Lehrgespräche). Embora tenhamos afirmado o fim do uso de diálogos, como um gênero literário, por Agostinho, é bem verdade que há estudos em andamento que apontam para uma continuidade, em especial, nas *Confessiones*. Afirma-se, por conseguinte, que Agostinho tenha renovado o diálogo filosófico. A partir de um impasse, instaura-se um circunlóquio que é estampado no diálogo interno da obra entre a criatura e o Criador. Cf. Novaes (2019).

[17] Para maiores detalhes a respeito da obra e a tradição de diálogos representada por esse texto latino, sugerimos o estudo de Schmidt (1977).

Contudo, a origem desse gênero atribui-se frequentemente aos "diálogos socráticos" (Σωκρατικοί λόγοι)[18], amplamente conhecidos por meio de Platão (Ford, 2009, p. 29), que foi o primeiro a incluir perguntas e respostas na discussão filosófica (DL III, 24). Seus diálogos são caracterizados sobretudo como uma "conversa" ou "discussão" (διαλέγεσθαι) que não apenas reproduzem o método conversacional de Sócrates, mas também induzem os leitores a um estado de "aporia" (ἀπορία), como Sócrates fazia com seus interlocutores, suscitando, por sua vez, uma aprendizagem ativa em relação ao assunto abordado (Blondell, 2002, p. 42), visto que o leitor não apenas lê a discussão, mas é instigado a avançar na reflexão filosófica quando o diálogo se cala.

Agostinho parece ter tido conhecimento da literatura dialógica via Marco Terêncio Varrão[19] e Cícero[20] (Arbesmann, 1943, p. 97), sendo os escritos deste último, reconhecidos como sendo herdeiros dos diálogos platônicos[21] (Lerer, 1985, p. 34). No entanto, não se pode

---

[18] Em sua *Poética* (I, 1447b 10), Aristóteles designa os "diálogos socráticos" ou "conversas com Sócrates", como um gênero já estabelecido para a época. Todavia, não teria sido Platão o primeiro a fazer uso do gênero, mas Alexamenos de Téos (ca. séc. V a.C.), conforme testemunho (DL III, 48). Ademais, ele havia sido utilizado por diversos discípulos de Sócrates, embora tenham se conservado apenas os diálogos mais famosos, *i. e.,* aqueles que foram compostos por Platão e Xenofonte (ca. 430-354 a.C.). Contudo, há fragmentos consideráveis que apontam para outros autores socráticos, como Antístenes (ca 445-365 a.C.), Ésquines (ca. 425-350 a.C.), Fédon (séc. IV a.C.) e Euclides (ca. 435-365 a.C.); além de informações anedóticas, que sugerem um quinto autor cujo nome é Aristipo (ca. 435-356 a.C.), todavia, poucos foram os estudos a respeito dos fragmentos desses outros autores "socráticos menores", sendo, apenas a partir da década de noventa que essa situação passou a ser alterada, como resultado das novas descobertas a respeito da literatura socrática, afirma Charles H. Kahn (1996). O avanço nos estudos dos diálogos fez com que o número de autores socráticos crescesse, destacando, com isso, resultados um tanto quanto otimistas, onde se considera que uma vasta quantidade de diálogos foram escritos ininterruptamente durante o período de um quarto de século, resultando, aproximadamente, na escrita de um diálogo por mês (Rossetti, 2015 [2011], p. 26).

[19] Pode-se mencionar o *De re rustica*, que se trata da obra de Varrão mais bem conservada que chegou até nós. Na introdução deste diálogo em edição brasileira, o tradutor Matheus Trevizam (2012, p. 14) faz as seguintes colocações, ao se referir aos temas agrários que são abordados no texto: "Nesses diálogos pois estamos diante de obra pertencente ao *Aristotelius mos* personagens como o próprio Varrão, Fundânio, seu sogro, e mesmo Tremélio Escrofa, verdadeiro autor de "agronomia" daqueles tempos, pronunciam-se tecnicamente sobre tópicos atinentes a cada um dos grandes domínios técnicos previstos. Sem descurar do intento prático de tornar o *De re rustica* um guia para o proprietário romano de terras, ainda, o autor imprime dramaticidade e elaboração artística a um texto em que não faltam, à parte as controvérsias despertadas por um estilo diverso do padrão clássico da escrita latina, bom-humor, leveza expositiva, *uariatio* e notável erudição". O *De re rustica* de Varrão se inicia com uma dedicatória ou prefácio; ademais, tem como personagem o próprio autor em conjunto com as longas falas dos personagens, como é comum no diálogo *Contra Academicos* de Agostinho. Dessa forma, ainda que seja mais provável que o estilo do *Hortensius* tenha sido a principal fonte material para Agostinho, não se pode negar a possível influência que Varrão também exerceu na constituição do diálogo filosófico agostiniano.

[20] Já na época de Cícero, Platão havia sido elevado ao status de uma "divindade filosófica", tornando-se, assim, um pensador incontornável para aqueles que se dedicavam à filosofia. Cf. *Epistulae ad Atticum* IV, 16, 3, tradução e grifos nossos: "Nesses livros nos quais você elogia a pessoa de Cévolas, a quem sente falta, não lhe dispersei fortuitamente, mas fiz o mesmo <u>que nosso deus Platão</u> na *República*". (Cf. *quod in iis libris quos laudas personam desideras Scaevolae, non eam temere dimovi sed feci idem quod in πολιτείᾳ <u>deus ille noster Plato</u>*). Nesta passagem, Cícero remete ao episódio de Céfalo, um homem velho e rico com quem Sócrates, quando foi ao Pireu, conversa acerca da velhice. Cícero evoca Platão como exemplo para se pensar a respeito da coerência de se manter um homem velho por muito tempo em um longo discurso. É importante, com essa observação, atentar-se para a forma como Cícero lê Platão, tomando seus textos como exemplos de composição.

[21] Cícero afirma ter seguido a antiga forma socrática, na medida em que, quando alguém assumia uma posição no diálogo, ele tomava para si uma posição contrária. Cf. Tradução de Bruno Fregni Bassetto (2014), *Tusculanae*

desconsiderar o fato de que está documentado em suas *Confessiones* (XII, 9, 13) de que ele teria lidos os "livros platônicos" (*libri Platonicorum*), e de que Platão é citado no *Contra Academicos* e outras cento e setenta e uma no decorrer de suas obras (Palacios, 2006, p. 28), o que sugere um conhecimento por parte de Agostinho sobre a filosofia platônica e seus escritos. Diante disso, O'Meara (1954, p. 94-95) entende ser possível que Agostinho tenha lido o *Timeu*, traduzido do grego para o latim por Cícero e também por Calcídio (séc. IV d.C.), além do *Fédon*, obra traduzida por Apuleio (ca. 125-170 d.C.). Não obstante, ainda resta dúvidas a respeito de quais livros de Platão, com efeito, foram lidos e, por conseguinte, qual a influência deles sobre o conhecimento de Agostinho a respeito do gênero dialógico. Além do mais, Conybeare (2006, p. 47) assevera que é bastante provável e geralmente aceito que o que Agostinho chama de "livros platônicos", referem-se, na verdade, às obras neoplatônicas, das quais existem vestígios indiscutíveis nos textos do *Cassiciacum*, e que O'Meara (1954, p. 136) afirma ser, possivelmente, uma referência aos livros de Plotino (ca. 205-270 d.C.) e Porfírio.

Bernd Reiner Voss, em *Der Dialog in der frühchristlichen Literatur* (1970), uma das poucas obras dedicadas ao estudo do diálogo nos primeiros textos cristãos, afirma que, em Agostinho, o diálogo surge em uma variedade e riqueza tão vasta que é impossível, na literatura cristã, encontrar outras obras que a ele possam se igualar, porque Agostinho não só supera a todos na importância dos seus diálogos, mas também no número de obras e na variedade de formas das quais se serviu[22], o que justificaria a afirmação de Hoffmann (1966

Disputationes I, 4, 8, grifos nossos: "Mas se fazia de tal modo que, quando alguém, que queria ouvir, tivesse exposto o que lhe parecia, então eu afirmava o contrário. Pois esse é, como sabes, o sistema antigo e socrático de discutir pelos opostos a opinião de outrem. Assim Sócrates julgava poder encontrar muito facilmente aquilo que seria o mais próximo do verdadeiro". (Cf. *fiebat autem ita ut, cum is qui audire vellet dixisset, quid sibi videretur, tum ego contra dicerem. haec est enim, ut scis, vetus et Socratica ratio contra alterius opinionem disserendi. nam ita facillime, quid veri simillimum esset, inveniri posse Socrates arbitrabatur*). Ademais, também assevera agradá-lo o modelo dos peripatéticos e da Academia, quando em suas discussões, assume-se a necessidade de discutir sobre todos os assuntos em relação às partes contrárias, algo que, segundo Cícero, primeiro o fez Aristóteles. Cf. Tradução de Bruno Fregni Bassetto (2014), *Tusculanae Disputationes* II, 3, 9: "Por isso sempre me agradou o costume dos peripatéticos e da Academia de dissertar sobre todos os assuntos em relação às partes contrárias, não apenas pela razão de que não pudesse, de outro modo, ser encontrado algo verossímil em qualquer coisa, mas também que fosse um exercício de expressar essas importantíssimas ideias. Dela Aristóteles usou por primeiro, depois aqueles que o seguiram". (Cf. *Itaque mihi semper Peripateticorum Academiaeque consuetudo de omnibus rebus in contrarias partis disserendi non ob eam causam solum placuit, quod aliter non posset quid in quaque re veri simile esset inveniri, sed etiam quod esset ea maxima dicendi exercitatio. Qua princeps usus est Aristoteles, deinde eum qui secuti sunt*). Assim, percebe-se pelas próprias palavras de Cícero, que seu diálogo não se baseia apenas nos diálogos socráticos, mas em outras tradições, como a peripatética e da própria Academia, fazendo jus a concepção que se tem de Cícero como um "filósofo eclético".

[22] Cf. Voss (1970, p. 197), tradução nossa: "Em Agostinho, o diálogo aparece numa variedade e riqueza que não podem ser igualadas na literatura cristã. Poderíamos, na melhor das hipóteses, pensar em Metódio, mas Agostinho também o supera não só na importância dos diálogos, mas também no número e variedade de formas. Além disso, como acontece com Orígenes, ele também contém gravações de disputas públicas juntamente com diálogos literários. Não houve interpenetração mútua ou mesmo mistura de formas". (Cf. Bei Augustin erscheint der Dialog in einer Vielfalt und Reichhaltigkeit, der sich in der christlichen Literatur nichts an die Seite stellen

apud Fuhrer, 2012)[23], de que os diálogos agostinianos enquadram-se entre os mais belos do mundo, como um resultado da originalidade de Agostinho. Quer essas avaliações sejam verdadeiras ou não, fato é que os diálogos de Agostinho apresentam uma grande capacidade de se conseguir combinar tradições de diálogos platônicos e ciceronianos, desenvolvendo características próprias e discutir os mais variados assuntos (Voss, 1970), a saber: a felicidade (*De beata uita*), o problema do conhecimento (*Contra Academicos*) e da ordem e providência (*De ordine*), bem como questões envolvidas com a sua própria interioridade e autoconhecimento (*Soliloquia*). Sua sistematização dessas influências para o desenvolvimento de seus diálogos é tamanha que, ainda que seja certa a grande influência de *Hortensius* nesse processo, os comentadores indicam características que excedem a Cícero, visto que também encontramos similitudes com os diálogos de Platão, Aristóteles e Varrão (Hirzel, 1895; Arbesmann, 1943; Voss, 1970; Fuhrer, 2012; Hutchinson & Ransome, 2018).

Contudo, uma questão que surge é: Qual o motivo que leva Agostinho a escrever o *Contra Academicos* em formato de diálogo? Quanto a isso, não há uma resposta direta, visto que Agostinho não nos diz com suas próprias palavras o motivo pelo qual empregou esse gênero. Apesar disso, essa é uma pergunta necessária diante do fato que sua possível resposta pode auxiliar em nossa compreensão a respeito do que se pode esperar e quais os objetivos de todo o cenário que é construído no desenvolver das discussões. Assim, para tentar apresentar as possíveis razões dessa escolha, exige-se uma aproximação do texto tentando identificar possibilidades de resposta. Em primeiro lugar, devemos averiguar o que Agostinho informa a respeito do envio do *Contra Academicos* para seu leitor Romaniano e a causa de se promover a discussão com seus discípulos, o que ele explica do seguinte modo:

> 1) *ad eam totus a iuuenalibus inlecebris uoluptatibusque conuersus est ita, ut eum non temre patri audeam imitandum proponere. Philosophia est enim, a cuius uberibus se nulla aetas queretur excludi. Ad quam auiudius retinendam et hauriendam quo te incitarem, quamuis tuam sitim bene nouerim, gustum tamen mittere uolui. Quod tibi suauissimum et, ut ita dicam, inductorium fore peto, ne frustra sperauerim. Nam disputationem, quam inter se Trygetius et Licentius habuerunt, relatam in litteras tibi missi.*
>
> 2) *Nam et tu, Trygeti, Vergilii te carminibus oblectasti et Licentius fingendis uersibus uacauit, quorum amore ita perculsus est, ut propter eum maxime mihi istum*

läßt. Man könnte allenfalls an Methodios denken, doch auch ihn übertrifft Augustin nicht nur an Bedeutung der Dialoge, sondern auch an Zahl und Formenreichtum. Außerdem stehen bei ihm, wie bei Origenes, neben literarischen Dialogen Aufzeichnungen öffentlicher Disputationen. Wechselseitige Durchdringung oder gar Vermischung der Formen hat nicht stattgefunden). Voss (1970), no texto mencionado, indica a capacidade criativa de Agostinho, na medida em que podemos encontrar em seus escritos uma vasta quantidade de formas de gêneros literários, mas que não se interpolam dentro de uma única obra.

[23] A obra de Hoffmann, citada por Fuhrer (2012) e a qual não tivemos acesso, refere-se ao livro *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte*. Berlin: Akademic-Verlag, 1966.

> *sermonem inferendum putarem, quo in eius animo philosophia — nunc enim tempus est — maiorem partem non modo quam poetica sed quaeuis alia disciplina sibi usurpet ac uindicet.*
>
> 1) Renunciando [Licêncio] às seduções e aos prazeres da juventude, consagrou-se totalmente à filosofia, de tal modo que não tenho receio de propô-lo como exemplo a seu pai [Romaniano]. Esta é, efetivamente, a filosofia de cujo seio nenhuma idade pode queixar-se de ser excluída. Para te incitar a possuí-la e hauri-la mais avidamente, embora conheça bem a sede que dela tens, resolvi enviar-te uma prova. Rogo-te que não frustes minha esperança de que te será muito agradável e, por assim dizer, um aperitivo. Mando-te por escrito a disputa que travaram entre si Trigécio e Licêncio (*Acad.* I, 1, 4, CCSL 29, 5 [*l.* 81-90], tradução de Agustinho Belmonte, 2019 [2008], grifos e numeração nossa).
>
> 2) Tu, Trigécio, deleitaste-te com os poemas de Virgílio, e Licêncio dedicou-se à composição de versos, paixão que o inflama, de tal modo que foi principalmente por causa dele que julguei necessário instituir este discurso, para que a filosofia ocupe e reclame no seu espírito — pois já é tempo — um espaço maior que a poesia e qualquer outra disciplina (*Acad.* III, 1, 1, CCSL 29, 35 [*l.* 20-27], tradução de Agustinho Belmonte, 2019 [2008], grifos e numeração nossa).

Agostinho deseja "incitar" (*incitarem*) Romaniano à filosofia, dando-lhe um exemplo do que seria se dedicar ao "amor à sabedoria", o que é próprio do filósofo. Em Platão, o diálogo é construído para o leitor (Menezes Neto, 2019, p. 183) e o mesmo parece ser verdadeiro em relação a Agostinho. Como será discutido posteriormente, Agostinho escreve um protréptico que é direcionado a Romaniano, e a discussão, segundo o texto supracitado, é promovida com vistas à instrução filosófica tanto de (1) Romaniano, quanto de (2) Licêncio, ou até mesmo de ambos os discípulos de Agostinho (*Acad.* II, 9, 22, CCSL 29, 30 [*l.* 14-16], tradução de Agustinho Belmonte, 2019 [2008]): *Satis sit quod cum istis adulescentibus proluissimus, ubi libenter nobiscum philosophia quasi iocata est*, "Basta o que ensaiamos com estes jovens [Trigécio e Licêncio], quando a filosofia, por assim dizer, brincou livremente conosco"). Agostinho proporciona entre os seus discípulos uma "discussão" (*sermonem*). Mas não apenas uma conversa informal, o sentido da palavra diz respeito a uma "discussão filosófica", "diálogo entre dois ou mais debatedores" (Blaise, 1954, p. 755; Glare, 2012 [1982], p. 1922). Trata-se de um tipo de discurso dialético em sua prática, e que é enviado a Romaniano com o objetivo de "provocá-lo", "movê-lo" (*incitarem*) (Blaise, 1954, p. 423; Glare, 2012 [1982], p. 954) à filosofia.

Ademais, é importante salientar que a palavra que Belmonte (2019 [2008]) traduz por "aperitivo", trata-se do adjetivo *inductorium*. Segundo o *Thesaurus Linguae Latinae* (VII, 1, p. 1245), o uso desse adjetivo é encontrado apenas no *Contra Academicos* (I, 1, 4), tendo como significado: "*incitans uel aptus ad incitandum*" ("incitante ou capaz de incitar"). Hagendahl (1967, p. 489) assevera que, possivelmente, Agostinho cunhou essa palavra para

que fosse um equivalente ao termo grego προτρεπτικός, o que retifica a concepção de que o *Contra Academicos* seria uma demonstração do exercício filosófico posto em prática, e para o qual Romaniano é convidado. E, além disso, a tradução de Belmonte (2019 [2008]) é muito sugestiva, pois está alinhada com o termo *gustum*, qualificando, novamente, o que julgamos ser o objetivo do *Contra Academicos*.

Afinal, Agostinho afirma enviar uma "prova" (*gustum*), ou "uma pequena porção para teste" (Blaise, 1954, p. 383; Glare, 2012 [1982], p. 855), que novamente transmite consigo a ideia de "alimentação", uma recorrência no primeiro livro, o qual destaca a situação dos debatedores Licêncio e Trigécio como que estando em uma fase de "educação e nutrição" (*Acad.* I, 3, 8, CCSL 29, 7 [*l.* 31-32]: *praesertim cum adhuc nutriendi educandique*) e, concomitante a isso, faz o convite para que Romaniano se "refugie no seio da filosofia" (*Acad.* I, 1, 3, CCSL 29, 5 [*l.* 72]: *in philosophiae gremium confugere*). E isso parece indicar que Agostinho está considerando a filosofia — o aludir à imagem do "seio" (*gremium*) — como aquela que alimenta o homem. Mas não apenas isso, pois se o que fora enviado a Romaniano, *i. e.*, a amostra da "discussão filosófica", corresponde a um, *grosso modo*, "tira gosto", então nos parece que a filosofia alimenta o homem por meio do discurso filosófico, do movimento dialético que está expresso no diálogo. E essa imagem é demasiadamente sugestiva, uma vez que é retomada no *De beata uita*. Embora fosse seu aniversário, Agostinho concede um banquete aos seus amigos. No entanto, uma vez que o corpo estava saciado, não seria apropriado deixar a "alma" (*anima*) com fome, portanto, concede aos seus aquilo que pode alimentá-la (*beata u.* I, 6), *i. e.*, o "conhecimento" (*scientia*), que é indispensável para o sábio (*beata u.* II, 8). Afinal, conforme assevera Silva Filho (2021):

> Com efeito, a ignorância da alma, a carência anímica de alimento próprio, identifica-se com perversão moral: a malignidade, a nequícia, que, mais do que um vício, é o vício originário de todos os outros. Em outras palavras, a alma vazia, desnutrida de conhecimento, está adoentada, e a doença da alma é o vício, a não virtude. A relação aqui é entre "conhecimento"e "moral": se sou pleno de ciência, sou virtuoso, e vice-versa; "conhecimento" e "moral" parecem não existir isoladamente um do outro (Silva Filho, 2021, p. 57).

Por outro lado, o contrário desse vício denomina-se, dentre as possíveis acepções de *frugalitas*, "temperança", "moderação" ou, propriamente, "frugalidade" (Faria, 1962, p. 413; Glare, 2012 [1982], p. 811). E isso, alinha-se com a necessidade de se ter os "remos das virtudes" (*remis uirtutum*) para que o homem possa ter uma vida ética exemplar (*Acad.* I, 4, 20), também apresentados como indispensáveis para que Romaniano se dedicasse à filosofia. Dessa maneira, observa-se que a importância das discussões do *Contra Academicos*, os quais

acabam sendo identificados como um "aperitivo" que é dirigido à alma do interlocutor, servindo-lhe, portanto, de alimento.

Nesse sentido, se nossa leitura estiver correta, supomos que Agostinho poderia ter adotado o gênero de diálogo por ser capaz de exemplificar com clareza o funcionamento de uma discussão filosófica, visto que nele evidenciar-se-ia a própria atitude filosófica. O diálogo filosófico possui, em sua forma, benefícios pedagógicos que poderiam ser do interesse de Agostinho em transmitir para seus leitores. Quando Agostinho, *e. g.*, se "afasta" da discussão e coloca Licêncio e Trigécio como os principais debatedores, isso revela a capacidade do diálogo em permitir o ocultamento de um "mestre da verdade" (*master of truth*) ou "mestre filosófico" (*master philosophical*), valendo-me de termos empregados por Blondell (2002, p. 39-40), de forma que o discurso de autoridade se torna incompatível à discussão, haja vista que não há alguém que parece ser o detentor do saber, porque, na verdade, o saber é aquilo que é buscado por ambos os debatedores em conjunto. Ademais, o diálogo também oferece um exemplo da dialética expondo posições contrárias, com o objetivo de se encontrar o que poderia ser um posicionamento mais crível, levando-nos, leitores, consequentemente a uma visão mais ampla do tema discutido, da variedade de posições e, assim, uma análise mais acurada do problema (Spano, 2013, p. 59-60). Como se percebe, o diálogo permite a abertura para a discussão, mas também são mais vivos e agradáveis de se ler, dados os elementos de sua composição, como é o caso de Agostinho ao empregar personagens existentes, fazendo menção a um território geográfico e atividades cotidianas, produzindo vivacidade ao texto. Esses elementos possuem a função de facilitar o "ensinar" (*docere*), quer-se dizer: facilitar o ensino da filosofia, na medida em que atraem a atenção do leitor e colaboram para a sua inserção no debate.

Além disso, é evidente a preocupação de Agostinho, conforme o texto supracitado anteriormente (*Acad.* III, 1, 1), de que Licêncio, por muito se dedicar à composição de versos poéticos — que em si mesmos não são problemáticos —, afastava-se do que de fato seria importante, *i. e.*, o estudo da filosofia. Afinal, caso não se atentasse ao que é prioritário, Licêncio poderia acabar se encontrando distante da vida filosófica para a qual Agostinho está a conduzi-los. Dentre as causas dessa suspeita a respeito da poesia, pode-se pensar no teor terapêutico dela. Em uma primeira instância, a simples leitura ou composição de um verso poético, talvez não trouxesse uma reflexão e retorno para si mesmo, de imediato (*Acad.* II, 3, 4, CCSL 29, 20 [*l.* 29]: *redeo ad me*), uma vez que recitar e declamar poemas até os mais ignorantes poderiam fazer (*Acad.* I, 7, 20), mas compreendê-los e usá-los como exercício filosófico, isso só seria possível àqueles que se dedicassem ao estudo da filosofia. Agostinho

parece exemplificar isso em algumas passagens do *Contra Academicos*, como ocorre na citação a seguir:

> *Satis sit quod cum istis adulescentibus prolusimus, ubi libenter nobiscum philosophia quasi iocata est. Quare auferantur de manibus nostris fabellae pueriles. De uita nostra moribus de animo res agitur, qui se superaturum inimicitias omnium fallaciarum et ueritate consuperaturum de libidinibus atque ita temperantia uelut coniuge accepta regnaturum esse praesumit securior rediturus in caelum. Vides quid dicam. Tollamus iam cuncta ista de medio arma acri facienda uiro.*
>
> Basta o que ensaiamos com estes jovens, quando a filosofia, por assim dizer, brincou livremente conosco. Deixemos de lado as fábulas infantis. Trata-se da nossa vida, dos costumes e da alma. Esta espera superar os perigos de todas as falácias e depois de abraçada a verdade, como que voltando à região da sua origem, triunfar sobre as paixões e assim, desposando a temperança, reinar, mais segura de voltar ao céu. Entender o que quero dizer. Abandonemos tudo isso. "É preciso preparar armas para um valente guerreiro" (*Acad.* II, 3, 4, CCSL 29, 30 [*l.* 14-23], tradução de Agustinho Belmonte, 2019 [2008], grifos nossos).

Como se observa, o uso da poesia não poderia ser de todo um engodo, visto que o próprio Agostinho faz uso dela. Na citação acima, evoca-se o contexto da *Eneida* VIII, 441, em que Vulcano, convencido por sua esposa Vênus, conclama os Ciclopes etnenses a abandonarem tudo quanto estavam a fazer para que pudessem trabalhar na armadura de Eneias. Dessa maneira, se a poesia fosse estritamente negativa, do ponto de vista educacional e filosófico, então não haveria razão para Agostinho usá-la na discussão. Na passagem, afirma-se que a discussão inicial do livro representava um "prelúdio", uma preparação ou um ensaio introdutório, conforme as acepções do verbo *prolusimus*. Mas é curioso observar que, em relação a esse prelúdio, agora Agostinho afirma que gostaria de deixar de lado "as fábulas infantis" (*fabellae pueriles*). Ao falar de fábulas, pode-se entender, talvez, uma retomada do que outrora dissera no tocante a fábula da filosofia e filocalia, cuja relação Licêncio melhor poderia explicar com um poema (*Acad.* II, 3, 7), uma crítica um pouco mais branda. Contudo, no momento atual, diante da importância da temática, deve-se ter maior prudência e diligência na discussão, o que parece sugerir uma postura mais objetiva, se comparada com as discussões iniciais (*Acad.* I, 1, 1; II, 3, 7).

Mesmo assim, se há uma relação entre "fábulas infantis" e a poesia, então seria incoerência, da parte de Agostinho, citar um verso da *Eneida*. Pucci (2014, p. 51) salienta que a questão relaciona-se com o uso circunstancial e referencial que se faz da poesia. Agostinho, ao evocar a fala de Vulcano e recuperar o texto virgiliano, almeja elevar a importância da discussão, na medida em que oferece uma associação entre a função de Eneias, na *Eneida*, com a discussão no *Contra Academicos*. Há um paralelo de importância. Dessa forma, a

poesia é usada não apenas para convencer ou afirmar algo, mas para apresentar circunstâncias. Agostinho, assim, diante do término do "prelúdio", tomará para si a tarefa de Eneias, e dará um novo início ao diálogo, que diz respeito a um tratamento filosófico e crítico acerca da posição da Nova Academia. Por isso a necessidade de se "abandonar tudo" (*tollamus cuncta*), para que se possa logo, assim como os Ciclopes, "preparar as armas do valente guerreiro" (*arma acri facienda uiro*). Com isso, fica-nos claro que o problema não é a poesia, mas o uso específico que se faz dela, conforme pode ser visto também na preocupação de Agostinho em estudar detidamente a poesia virgiliana com seus alunos, atentando-se em ler, estudar e aplicar os textos à discussão (*Acad.* II, 4, 10)[24], oferecendo uma forma "filosófica" de se abordar os textos dos poetas, apresentando, por sua vez, a poesia como possível matéria ou instrumento de reflexão, conforme pode-se concluir a partir da passagem em que Agostinho afirma ter feito uma pausa de sete dias para a leitura da *Eneida*.

> Neste texto [passagem do *Acad.* II, 4, 10], Agostinho insere a leitura da Eneida como parte integrante do programa educacional desenvolvido no Cassiciaco. A passagem supõe que os participantes daquela atividade tomavam o texto de Virgílio não somente como um objeto de fruição, mas como um objeto de reflexão, como dão a entender os verbos de ação empregados (*recensere*, *tractare*). O resultado dessa reflexão é uma posição quanto à aplicação desses conhecimentos, de acordo com a adequação deles à discussão filosófica (*congruere*). Como se nota, também nessa passagem a evocação dos versos da *Eneida* sugerem a sua integração a um programa filosófico, desde que empregada de forma conveniente, como parecia não ser o caso de Licêncio, que, em seu excesso, precisou ser refreado. Subentende-se também na passagem que não se trata de uma leitura qualquer, ligeira, do texto de Virgílio, mas de um modo particular de leitura reflexiva, o qual, pode-se também inferir, teria o próprio Agostinho mostrado aos seus discípulos. Disso se conclui que a utilização da poesia não aparece no texto em oposição à prática da filosofia. Os três movimentos destacados na passagem sugerem uma análise de tipo gramatical: o primeiro correspondia a uma revisão do texto (*recensere*) para se poderia supor o emprego de técnicas hermenêuticas e exegéticas, onde a poesia deveria ser lida e analisada minuciosamente com o propósito de se compreender, a partir do autor, o que tais palavras queriam dizer. Após este momento, o estudante poderia passar para a fase onde se deveria examinar (*tractare*) e tratar tudo aquilo que fora visto anteriormente. Por meio da discussão em pares, buscava-se, enfim, entender as possíveis interpretações das passagens e a razoabilidade delas. Por fim, o que se seguiria seria a aplicação (*congruere*) do texto, onde a poesia seria utilizada conforme o momento, na medida em que seria contextualizada, servindo como referência eficaz para o diálogo filosófico (Fortes; Silva, 2023, p. 7-8).

[24] É importante frisar que a prática de Agostinho em ler Virgílio e comentá-lo com seus alunos, em muito se assemelha com a prática do "gramático" (*grammaticus*) durante o ensino na "escola de gramática" (*schola grammatici*) em Roma, cujo principal objetivo era fazer com que os alunos tivessem domínio não apenas da língua, mas também da literatura por intermédio da leitura atenta dos poetas e prosadores, de modo que, o gramático, atuaria como um "intérprete dos poetas" (*poetarum interpres*), um erudito conhecedor e exegeta dos clássicos gregos e latinos (Fortes; Burghini, 2021, p. 27-31), sugerindo, por conseguinte, uma importância dessa etapa de ensino formal para a prática da filosofia.

Por conta disso, a discussão filosófica seria o exercício ideal para exercitar o espírito de Licêncio e levá-lo ao aprimoramento (*Acad.* III, 1, 1). À vista do exposto, não seria imprudente afirmar que uma hipótese para o uso do diálogo filosófico poderia estar relacionada com uma preocupação de Agostinho em apresentar àqueles, a quem seu diálogo estava sendo endereçado, o que seria o fazer filosofia de uma forma didática. Assim, sua intenção seria a de demonstrar como é o procedimento dessa filosofia, o que um tratado ou carta não seria capaz de mostrar com tanta clareza, como é o caso do diálogo, que põe os interlocutores em debate, encenando como se dá o fazer filosofia, uma atividade intelectual, que se vale de argumentos e, a partir deles, desenvolve-se o pensamento, demonstrando a confiabilidade de uma tese, ou rejeitando-a conforme a demonstração de sua falta de bases de sustentação.

Portanto, como visto, usar o diálogo enquanto gênero textual não se dá de modo casual. Pelo contrário, Agostinho compreende que a filosofia se faz, propriamente, por meio da discussão, afinal, é pela "discussão" (*sermonem*) que se espera que a filosofia ocupe o espírito do homem, conforme salienta Agostinho:

> [...] *ut propter eum maxime mihi istum sermonem inferendum putarem, quo in eius animo philosophia — nunc enim tempus est — maiorem partem non modo quam poetica sed quaeuis alia disciplina sibi usurpet ac uindicet.*
>
> [...] de tal modo que foi principalmente por causa dele que julguei necessário instituir este discurso, para que a filosofia ocupe e reclame no seu espírito pois já é tempo um espaço maior que a poesia e qualquer outra disciplina (*Acad.* III, 1, 1, CCSL 29, 35 [*l.* 23-27], tradução de Agustinho Belmonte, 2019 [2008]).

À vista disso, é comum perceber que no diálogo agostiniano há uma atitude contínua caracterizada por um vai e vem de perguntas e respostas. Apenas no primeiro livro, que é um texto relativamente curto, pode-se encontrar um total de 92 perguntas e respostas, que se dividem no decorrer de três discussões, sendo 56 na primeira (*Acad.* I, 2-4, 5-10), e 18 na segunda (*Acad.* I, 4, 11-15) e terceira discussão (*Acad.* I, 4-8, 16-23). Esse tipo de cenário pode induzir os leitores a pensarem que o texto é desorganizado e de leitura cansativa, porque ele demora a avançar com a questão inicial, o que levou os comentadores a darem maior atenção ao último livro do diálogo, por apresentar um discurso contínuo, isento de interrupções que pudessem ser vistas como desnecessárias (O'Meara, 1950; Matthews, 2005; Harding, 2006), levando-os a crer que, dado que o *Contra Academicos* é um diálogo basicamente de preocupação epistemológica, então a última parte do livro, na qual Agostinho afirma com maior eloquência seus argumentos definitivos para atestar a possibilidade do

conhecimento, segue-se, então, que essa seria a parte que deveria receber maior atenção, relegando as outras partes do diálogo à margem, visto que suas condições aporéticas e inconclusivas não oferecem contribuições significativas ao foco que estaria na refutação dos acadêmicos. Por fim, quanto às digressões presentes no diálogo agostiniano e, por vezes, suas características que nos levam a supor um certo descuido para com a questão principal, comentadores tendem a associar como sendo uma influência advinda dos escritos de Horácio (ca. 65-8 a.C.) e Luciano (ca. 125-181 d.C.), os quais podem ter chegado até ele via Apuleio, afirma Stock (2010):

> Em vista de seus interesses retóricos, os estudiosos associaram Agostinho a uma tradição de pensamento que começa com Platão, na qual a análise filosófica é apresentada em diálogos de considerável habilidade literária. Como amplamente reconhecido, Agostinho reflete o pensamento de Platão sobre esse aspecto do diálogo, conforme foi adaptado por Cícero, no qual a réplica verbal prefacia longos discursos que delineiam as doutrinas de Cícero e agem como um comentário sobre declarações filosóficas que ele ouviu ou leu. Agostinho afrouxa as regras que governam essas intervenções pessoais, introduzindo detalhes de sua própria vida e das vidas dos participantes que não são relevantes para seus argumentos. A presença de tal material estranho pode refletir a influência das Sátiras e *Epístolas* de Horácio, que ele conhecia, ou indiretamente, a influência de Luciano, cujos diálogos satíricos contêm uma mistura de três tipos de discurso que se encontram em seus primeiros escritos, a saber, diálogo, monólogo e narrativa. Há uma série de paralelos entre as técnicas lúdicas de Agostinho e a tradição luciânica; estes poderiam ter sido transmitidos por uma variedade de intermediários, incluindo seu companheiro africano, Apuleio. (Por exemplo, Luciano e Agostinho são ambos especialistas na apresentação retórica de conversões; e em ambos os autores as digressões abundam, frequentemente em detrimento dos argumentos). Nestas e outras tendências retóricas, Agostinho não adere ao modelo mais dogmático do diálogo que é encontrado em escritores cristãos; em vez disso, ele participa do movimento dentro da Segunda Sofística que efetivamente transforma o diálogo em uma "arte da conversação". O cenário de banquete do *De Beata Vita*, no qual ele lidera uma discussão com um pequeno grupo de amigos e parentes, é típico desse desenvolvimento, no qual poetas, filósofos e gramáticos são convidados para reuniões nas quais o entretenimento consiste em discursos pouco sérios e eruditos (Stock, 2010, p. 33-34)[25].

[25] Cf. Tradução nossa: "In view of his rhetorical interests, scholars have associated Augustine with a tradition of thinking beginning with Plato, in which philosophical analysis is presented in dialogues of considerable literary skill. As widely acknowledged, Augustine reflects Plato's thinking on this aspect of the dialogue as it was adapted by Cicero, in which verbal repartee prefaces lengthy speeches that both outline Cicero's doctrines and act as a commentary on philosophical statements he has heard or read. Augustine relaxes the rules governing these personal interventions, introducing details from his own life and from the lives of the participants which are not relevant to his arguments. The presence of such extraneous material may reflect the influence of Horace's *Satires* and *Epistles*, which he knew, or indirectly, the influence of Lucian, whose satirical dialogues contain a mixture of three types of discourse that one finds in his early writings, namely dialogue, monologue, and narrative. There are a number of parallels between Augustine's playful techniques and the Lucianic tradition; these could have been transmitted through a variety of intermediaries, including his fellow African, Apuleius. (For example, Lucian and Augustine are both expert in the rhetorical presentation of conversions; and in both authors digressions abound, often to the detriment of arguments). In these and other rhetorical tendencies, Augustine does not adhere to the more dogmatic model of the dialogue that is found in Christian writers; instead, he takes part in the movement within the Second Sophistic which effectively transforms the dialogue into an "art of conversation." The banquet setting of *De Beata Vita*, in which he leads a discussion with a small group of friends and relatives, is typical of this development, in which poets, philosophers, and grammarians are invited to

No entanto, ao apresentar perguntas e respostas, propõe-se a esclarecer a questão abordada. Mas não apenas isso, em uma discussão histórica, essa atitude é comum para que dúvidas a respeito do conteúdo sejam sanadas, as posições dos participantes tornem-se bem estabelecidas e a força dos argumentos possa ser testada. Ademais, essa característica exige uma disposição dos interlocutores, porque se um dos debatedores não estiver disposto a responder às perguntas, bem como de fazer questionamentos à posição contrária a sua, a consequência seria a derrocada do diálogo cujo exemplo pode ser visto em Licêncio, que, intimidado pela argumentação contrária, coloca sua posição de debatedor à disposição, insinuando que melhor seria ser logo vencido, para que Alípio, também defensor dos acadêmicos, pudesse, o mais célere possível, ocupar sua posição e, assim, seguramente um espetáculo seria realizado (*Acad.* II, 7, 17). Ora, se não há alguém disposto a debater, então não há possibilidades de se estabelecer uma discussão profícua.

Porém, Agostinho o adverte, asseverando que a sua súbita alegria, fez com que deixasse escapar imprudentemente o seu desejo de ver Alípio como debatedor, o que, com efeito, seria esse um "espetáculo" (*spectaculum*) que muito lhe agradaria (*Acad.* II, 7, 18, CCSL 29, 27 [*l.* 46-48], tradução de Agustinho Belmonte, 2019 [2008]): *sed repentina ista gaudia tua temere illam sententiam euadere coegerunt, qua dixisti nullum tibi spectaculum exhiberi posse felicius*, "Mas a tua súbita alegria fez com que deixasses escapar imprudentemente a opinião de que nenhum espetáculo te poderia ser mais agradável"). Agostinho parece estar preocupado com esse posicionamento de Licêncio por duas razões: (1) Licêncio estava a desistir da discussão. No entanto, essa não parece ser uma atitude a se considerar em um diálogo filosófico, porque o exercício da discussão não pressupõe grandes habilidades discursivas, pois em Agostinho isso virá na prática e no aperfeiçoamento que o debate trará consigo. Além disso, abdicar-se da discussão teria como consequência fazer do diálogo algo inviável, uma vez que, se não há com quem discutir, então não há como prosseguir, a não ser que se lançasse em um solilóquio, mas não parece ser esse o caso.

Dois são os verbos que Agostinho utiliza para falar da sua intenção com a discussão (*Acad.* II, 7, 17), a saber: *elimo* e *exerceo*. Com *elimo*, há a ideia de "polir cuidadosamente", "produzir algo" ou, diante do contexto, "aperfeiçoar" (Glare, 2012 [1982], p. 659). Já *exerceo* dentre suas acepções, encontramos a noção de "exercício mental ou físico" (Glare, 2012 [1982], p. 702), um tipo de habilidade que é desenvolvida por meio do esforço. Dessa

gatherings at which the entertainment consists in both unserious and erudite discourse)". A respeito das formas de discursos filosóficos usados na antiguidade, recomenda-se a leitura de Cherniss (1977, p. 14-35).

maneira, a desistência de Licêncio corresponderia a um abandono do exercício que tem por finalidade justamente o "aperfeiçoamento do espírito" (*elimandum animum*), por isso Agostinho chama a sua atenção para repensar sua atitude.

É bem verdade que esse "aperfeiçoar" e todo o progresso na discussão, seja por causar um sentimento de que mais importante é a verdade, do que a simples vitória (*Acad.* I, 3, 8), ou a mudança de pensamento frente aos questionamentos apresentados e sustentados (*Acad.* I, 3, 9), talvez nos leve a imaginar um Agostinho que enfatiza em demasia a razão, em detrimento da fé. No entanto, não se pode desconsiderar o lugar da fé que parece estar sempre em uma relação de confluência, como indica a afirmação de Agostinho, de que "foi mais pela fé que pela razão que compreendi aquele de quem [Romaniano] foste instrumento" (*Acad.* II, 2, 4, CCSL 29, 20 [*l.* 32-34], tradução de Agustinho Belmonte, 2019 [2008]): *Cuius autem minister fueris, plus adhuc fide concepi quam ratione conprehendi*), ou a assertiva no final do diálogo, que aponta para uma possibilidade de aproximação entre duas vias de conhecimento — que se apresentam no texto durante discussões sobre "razão" e "autoridade" (*Acad.* I, 9, 24) —, dado que:

> *Mihi ergo certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere; non enim reperio ualentiorem. Quod autem subtilissima ratione persequendum est — ita enim iam sum affectus, ut quid sit uerum non credendo solum sed etiam intellegendo apprehendere impatienter desiderem — apud Platonicos me interim, quod sacris nostris non repugnet, reperturum esse confido.*
>
> Tenho a certeza de absolutamente nunca separar-me da autoridade de Cristo, pois não encontro outra mais poderosa. Quanto às coisas cujo estudo exige grande penetração da razão pois estou em tal condição que desejo impacientemente compreender a verdade não só pela fé, mas também pela inteligência , confio encontrar por ora entre os platônicos elementos que não contradigam a nossa sagrada doutrina (*Acad.* III, 20, 43, CCSL 29, 61 [*l.* 19-24], tradução de Agustinho Belmonte, 2019 [2008]).

Assim, o aperfeiçoamento que se apresenta no diálogo, por meio de um discurso racional e fundamentado, parece não ser suficiente, sendo complementado, portanto, com a fé. Ademais, (2) Licêncio revela estar mais interessado no "espetáculo" que seria a discussão que ocorreria se fosse vencido, haja vista que Alípio assumiria o seu lugar de debate com Agostinho (*Acad.* II, 7, 17). Contudo, agir com certa conveniência em ser vencido é uma atitude que pode se apresentar como a derrocada da discussão. A título de exemplo, pensemos em alguém que irá discutir com outra pessoa, mas assuma que sua intenção é a de perder para que outro assuma o seu lugar. Esse posicionamento poderia levar seus ouvintes a assumirem que suas respostas dadas aos questionamentos levantados e toda a discussão por ele

apresentada não está sendo feita com toda a seriedade que é exigida. Como consequência, isso poderia levar seus interlocutores a colocarem em suspeita todo o discurso. Afinal, não haveria como saber até que ponto suas assertivas poderiam, efetivamente, ser consideradas rigorosas e despidas da pretensão de se perder para que outro viesse a assumir o seu lugar na discussão. Por mais uma vez, esse tipo de disposição colocaria a busca pela verdade em um segundo plano, prejudicando o avanço da discussão.

Dessa forma, ao incluir no texto o que poderia ser um problema, tanto do ponto de vista da composição literária, quanto da própria argumentação do discurso, Agostinho indica alguns preceitos para o diálogo filosófico, os quais podem ser identificados a partir de expressões que, embora distintas, se complementam encontradas no *Contra Academicos*, sendo elas: (1) *ubi oportunum* (*Acad.* I, 2, 5); (2) *bona fide* (*Acad.* II, 5, 11); (3) *rursus cum diu tacuisset* (*Acad.* II, 7, 16).

2.1 *ubi oportunum*

Quanto ao (1) *ubi oportunum* ("momento oportuno"), trata-se de uma condição necessária para o desenvolvimento do diálogo agostiniano, assim como o "ócio filosófico" (*otium philosophicum*) é um estado necessário para a vida filosófica almejada por Agostinho (*Acad.* I, 1, 3). No início do *Contra Academicos*, é-nos dito que todos estavam reunidos Agostinho, Alípio, Licêncio e Trigécio — em um local apropriado, mas o diálogo só se inicia quando Agostinho entende que o momento é oportuno (*Acad.* I, 2, 5, CCSL 29, 5 [*l.* 1-2], tradução de Agustinho Belmonte, 2019 [2008], grifos nossos: *Cum igitur omnes hortatu meo unum in locum ad hoc congregati essemus, ubi oportunum uisum est*, "A meu convite estávamos num lugar apropriado. Assim que pareceu oportuno, comecei"). Essa necessidade de se observar a situação momentânea para que ocorra um debate, faz com que Agostinho instaure "juízes" (*iudices*) no *Contra Academicos* (I, 2, 6), diferentemente do diálogo socrático, em que Sócrates recusa instituir um juiz, com o argumento de que essa atitude poderia fazer com que o diálogo tomasse aparência de um combate, espetáculo, ou até mesmo uma negociação (Dixsaut, 2021 [2001], p. 27).

Todavia, no *Contra Academicos*, esses juízes não julgam quem melhor se saiu no diálogo, pois suas funções estariam ligadas ao controle da discussão, porque é preciso ordem no debate, de forma que Agostinho e Alípio devem, sempre que preciso for, tomarem a palavra para si e restabelecerem a discussão de forma proveitosa, e não à função de julgamento de vencedores, visto que o *Contra Academicos* não indica ser um exercício trivial,

de puro embate, mas de busca por aquilo que é mais excelente (*Acad.* II, 9, 22). Além disso, os juízes também devem garantir tudo o que fora dito no decorrer da discussão (*Acad.* I, 3, 9).

Assim, dentre suas obrigações, quando se faz útil e necessário, eles têm de reafirmar o que outrora fora dito, bem como garantir que o que havia sido assumido, com a intenção de promover uma coerência interna para o diálogo, dando unidade à discussão. Esse tipo de relação supõe, portanto, uma mediação que deve ser exercida dentro do diálogo. No entanto, trata de uma mediação que deve promover a equidade do debate, *i. e.*, garantir que ambos os participantes estejam na mesma posição. À vista disso, Alípio afirma assumir a função de juiz com o propósito de se ver desobrigado a tomar algum partido (*Acad.* I, 2, 5, CCSL 29, 5 [*l.* 8-9], tradução de Agustinho Belmonte, 2019 [2008]: *oportet me onere alicuius suscipiendae partis releuari*, "preciso ser desobrigado de função de tomar um partido"). Possivelmente essa disposição dos personagens pode apontar para um ideal pedagógico. Afinal, o mediador da discussão se isenta de tomar partido, mas desempenha uma função de colocar os interlocutores em uma mesma condição. Isso desempenha o papel de uma educação ativa, visto que os interlocutores devem se dedicar, nesse momento de discussão, a buscar o conhecimento por meio da troca causada por um movimento dialético de perguntas e respostas. Nessa situação, ambos os interlocutores atuam conjuntamente. E essa relação de contraste, mas também de igualdade, promove um avanço capaz de provocar mudanças, na medida em que novos posicionamentos e pensamentos são apresentados. Ainda que de forma contrastante, eles enfatizam a necessidade de uma aproximação que faça manifestar a insustentabilidade de, por vezes, um ou mais de um dos argumentos. Em consequência, chegar-se-ia em uma síntese, sendo este o objetivo (*Acad.* III, 20, 44).

Mas essa não é a única característica que parece evidenciar o aspecto pedagógico do diálogo. Poder-se-ia evocar o cenário de Agostinho concedendo a Trigécio a oportunidade de retroceder diante do que havia afirmado inadvertidamente. Agostinho permite fazer esse tipo de concessão, porque admite que Licêncio e Trigécio estão em uma fase de "educação e nutrição" (*Acad.* I, 3, 8, CCSL 29, 7 [*l.* 32]: *nutriendi educandique*). Ambos os verbos trazem consigo a ideia de "desenvolvimento", "amadurecimento", "crescimento" e "alimentação". Mas isso não se dá de modo desordenado, haja vista que o mediador do diálogo apresenta certo controle do diálogo e permite concessões, de modo que isso parece apontar para uma intenção que, no diálogo, converge com o exercício dialético, por isso a exortação inicial (*Acad.* I, 2, 6) de não se fazerem afirmações "sem ponderações" (*non temere*), mas de explicá-las, trazendo à luz a razão na qual a argumentação está apoiada (*Acad.* I, 2, 6, CCSL 29, 6 [*l.* 47-49], tradução de Agustinho Belmonte, 2019 [2008]: *et potius explica, cur id quod*

abs te non temere, ut opinior, prolatum est et qua tibi ratione uideatur, "Explica, antes, o que disseste, não sem reflexão, imagino, e a razão em que te apoias").

Ademais, ainda cabe a eles leia-se, aqui, mediadores do debate, na medida em que mantêm um distanciamento, não tomando partido de uma das posições — determinar o momento de encerramento de uma discussão:

> *— Ego, inquit Licentius, si uel istam definitionem facile possem refellere, iam dudum causae meae non defuissem. Sed quoniam aut res ipsa per se ardua est aut ita mihi apparet, peto a uobis, ut usque in crastinam lucem quaestio differatur, si nihil hodie quod respondeam reperire potuero, cum id sedulo mecum ipse uoluam. — Quod cum concedendum putarem non renuentibus ceteris, deambulatum ire surreximus nobisque inter nos multa uariaque sermocinantibus ille in cogitatione defixus fuit. Quod cum frustra esse sensisset, relaxare animum maluit et nostro se miscere redierant; sed modum imposui persuasique, ut in alium diem differri paterentur. Inde ad balneas.*
>
> Retrucou Licêncio: — Se eu pudesse facilmente refutar esta definição já teria ajudado muito a minha causa. Mas como o assunto em si é árduo, ou assim me parece, peço-vos que a discussão seja adiada para amanhã, se, apesar do meu esforço, não puder encontrar uma resposta hoje.
> Julguei que devíamos atender o seu pedido, e como os demais não se opusessem, levantamo-nos e fomos passear. Conversamos sobre vários assuntos, enquanto Licêncio permanecia absorto em reflexão. Afinal, vendo que era inútil, preferiu relaxar o espírito e juntar-se à nossa conversa. Depois, já ao cair da tarde, os dois voltaram à mesma discussão. Mas eu os refreei e convenci-os a deixá-la para outro dia. E fomos aos banhos (*Acad.* I, 4, 10, CCSL 29, 9 [*l.* 18-30], tradução de Agustinho Belmonte, 2019 [2008], grifos nossos).

Ao se deparar com uma dificuldade causada pela investida argumentativa de Trigécio, Licêncio fica sem respostas, guardando-se em silêncio e pedindo para que a continuação do debate fosse postergada para o dia seguinte, o que fora aceito sem problemas. Contudo, ao cair da tarde, os rapazes retomam a questão. Contra isso, Agostinho intervém, solicitando que a discussão fosse encerrada e apenas retomada no dia seguinte. Mas essa cena não é exclusiva da passagem citada. Ela retorna, *e. g.*, na segunda discussão do primeiro livro, em que Agostinho pede para que o debate fosse retomado no dia seguinte, pois o sol havia declinado, o que impediria o trabalho do "estenógrafo" (*notarius*). Além disso, o novo problema que estava surgindo era tamanho, que deveria haver um maior tempo para abordá-lo (*Acad.* I, 5, 15), visto não poder ser esgotado, nem mesmo discutido cuidadosamente sem o tempo hábil exigido pela questão. Já na quarta discussão do segundo livro, o debate também se encerra, mas de forma inusitada, porque a pausa na discussão é dada quando Mônica, mãe de Agostinho, chama a todos para almoçarem.

Ambos os desenredos possuem como característica comum o fato de que há momentos nos quais o diálogo não pode prosseguir. Há uma compreensão de que quando não

se é mais um "momento oportuno" (*ubi oportunum*) para que o debate continue, deve-se encerrá-lo. Durante sua estadia no *Cassiciacum*, Agostinho e aqueles que o acompanham, não apenas se empenham nos estudos, mas também se esforçam no "trato de tarefas do campo e no estudo do primeiro livro de Virgílio" (*Acad.* I, 5, 15, CCSL 29, 12 [*l.* 57-58], tradução de Agustinho Belmonte, 2019 [2008]: *in rebus rusticis ordinandis tum in recensione primi libri Vergilii peractus fuit*), momentos nos quais o debate filosófico é pausado. Isso ocorre porque as preocupações domésticas (*Acad.* II, 1, 2), por vezes, atuam como empecilhos, de modo que o ócio se torna uma necessidade almejada por aqueles que desejam se dedicar à filosofia (*Acad.* I, 1, 3), porque é neste momento, associado a uma plena liberdade e afastamento das ocupações domésticas relacionadas ao trabalho (Trout, 1988, p. 136), o que permite maior disposição de espírito e tempo livre para se filosofar. Na ausência desse ambiente, para se evitar possíveis incursões que prejudiquem a reflexão, faz-se uma pausa.

Afinal, mesmo vivenciando um *otium philosophicum*, Agostinho não está isento dos trabalhos que garantiriam a manutenção de sua vida no campo. No entanto, entendendo a importância do *ubi oportunum* para o diálogo, as discussões filosóficas nunca ocorrem entre o expediente de cuidado com o sítio de Verecundo — enfim, enquanto todos estão reunidos no trato das tarefas do campo, eles ainda poderiam discutir, mas isso não ocorre, ou ao menos isso não é mencionado nos diálogos —, pois Agostinho compreende que na reflexão filosófica há uma necessidade de "lazer" (*licere*), uma condição que, por si só, concede ao homem a liberdade das preocupações concernentes ao seu trabalho diário, sendo, portanto, um tempo propício para a reflexão[26], de modo que a tranquilidade é instaurada para que o debate possa estar isento de preocupações que pudessem apressá-lo e, com isso, comprometê-lo — seja por causa do trabalho, pelo declinar do sol, ou pela fome, conforme os próprios exemplos contidos no diálogo.

2.2 *bona fide*

[26] Esse é um momento de retirada, que exige um afastamento, silêncio. Ao analisar as modalidades não textuais da atividade filosófica, Porta (2002 [2014], p. 98) oferece-nos um apoio para compreender isso, na medida em que assevera ser a "reflexão sobre os problemas mesmos (para o qual o texto eventualmente pode ser ocasião, mas não "objeto") é momento essencial não apenas da produção filosófica, o que é óbvio, mas da própria aprendizagem da filosofia. Não há filosofia sem reflexão e essa sempre é pessoal. É ela talvez um momento linguístico, mas, não obstante, silencioso. Tomando emprestado um conceito do ensino de línguas podemos diferenciar uma compreensão passiva da filosofia de uma ativa: o entender só está consumado com a passagem da primeira à segunda (para a qual a fixação escrita pode ser um recurso inestimável). (1ª, 6, 6.6). Reflexão e escrita são atividades solitárias, o que não quer dizer que não possuem caráter social. Na verdade, toda forma de atividade intelectual é, em princípio, social, pois pelo mesmo motivo de que seu resultado pode ser compartilhado de modo intersubjetivo, ela tampouco pode necessariamente desligar-se do processo em que o mesmo se constitui. Mesmo sendo o momento de maior atividade, a reflexão sempre é consequência, reflexo. Ela só é possível como "recolhimento", como interrupção de alguma modalidade social de atividade intelectual".

Diante da necessidade de que a exposição de ideias entre os debatedores seja clara e objetiva, exige-se a (2) *bona fide* ("boa-fé"). A intenção é que ambos os interlocutores desenvolvam um interesse comum de reflexão e amor à sabedoria, de modo a garantir posicionamentos que de fato sejam coerentes e honestos. Evidenciando, com isso, uma preocupação com possíveis colocações que pudessem ser postas com o único objetivo de favorecer uma tese do debatedor, sem antes se preocupar se o que é exposto é válido e coerente com a discussão. Afinal, o diálogo não diz respeito a um combate cuja finalidade é a de apresentar um vencedor, não sendo, portanto, uma discussão de caráter *erístico*, de mera finalidade combativa; mas sim *heurístico*, de forma que é orientado para a descoberta da verdade, em que a troca interpessoal está nas discordâncias genuínas que são bem-vindas para a discussão promovida, colocando a todos os debatedores em um lugar-comum, resumido no propósito de suas buscas, quer-se dizer, a verdade.

Por conta disso, Agostinho salienta, em resposta a Licêncio, que as argumentações apresentadas no diálogo devem ser explicadas, não sem reflexão, mas demonstradas conforme a razão (*Acad.* I, 2, 6). Assim, a preocupação com a verdade exige que os interlocutores do debate assumam o seu compromisso com ela, distanciando-se do engodo, mas apegando-se à razão. Nem mesmo Agostinho escapou do preceito da *bona fide*, visto que ele mesmo afirma:

> *Videor mihi breuiter totum, ut uoluisti, exposuisse nihilque recessisse a praescriptione, Alypi, tua, id est egisse, ut dicitur, bona fide. Si enim aliquid uel non ita, ut est, dixi uel forte non dixi, nihil uoluntate a me factum est. Bona ergo fides est ex animi sententia. Homini enim homo falsus docendus, fallax cauendus debet uideri, quorum prius magistrum bonum, posterius discipulum cautum desiderat.*
>
> Creio que em poucas palavras expus tudo, como pediste, e que não me afastei da regra que havias fixado, Alípio, ou seja, agi de boa-fé, como se diz. Se disse alguma coisa inexata ou talvez omiti algum ponto, não o fiz voluntariamente. Portanto, pelo testemunho da minha alma, houve boa-fé. O homem que se engana deve ser ensinado, o que engana evitado. O primeiro necessita de um bom mestre, o segundo de um discípulo precavido (*Acad.* II, 5, 12, CCSL 29, 25 [*l.* 33-40], tradução de Agustinho Belmonte, 2019 [2008], grifos e modificações nossas).

Agostinho não se afastou da regra de Alípio, mas a seguiu, atendendo mais à retidão de coração que ao desejo da vitória (*Acad.* II, 4, 10). Contudo, ainda que a *bona fide* seja requerida, saber quando um dos interlocutores está mentindo pode ser uma tarefa difícil, porque o engano pode vir até mesmo dos mestres, por isso os discípulos precisam estar precavidos e atentos a tudo o que é dito, averiguando, segundo a razão, a validade dos argumentos (*Acad.* III, 13, 29). Com isso, Agostinho assevera o lugar do discurso racional, *i. e.*, o diálogo, de fato, é um gênero textual filosófico, o que se evidencia em seu desenovelar,

pois privilegia o uso da razão, não permitindo que premissas sejam aceitas sem o devido escrutínio da razão, o que ocorre por meio da dialética, "a disciplina das disciplinas" (*disciplina disciplinarum*), responsável por definir, separar e avaliar, demonstrando e conferindo sustentação e veracidade aos argumentos (*Acad.* III, 17, 37). Nesse ínterim, Agostinho evidencia a necessidade de haver debatedores habilidosos e hábeis a defender suas posições, com o intuito de extirpar dúvidas de que uma tese só foi vencida por ter sido submetida à defesa por alguém incapaz, levando o diálogo ao descrédito.

Por meio da *bona fide*, aliás, entende-se que o debate não pode avançar sem que todos se encontrem na mesma posição. Em vista disso, quando Alípio retorna da sua viagem a Milão (*Acad.* I, 2, 5), seu pedido por uma recapitulação do que havia sido discutido é aceito, com a intenção de se evitar cair em erro por desconhecer o avanço do diálogo (*Acad.* II, 4, 10). A exposição, não meramente informativa, apresenta-se como um recurso útil e necessário para que os participantes da discussão sejam encontrados em uma situação de igualdade no que concerne à compreensão geral da discussão. Todavia, também é pela *bona fide*, um compromisso exclusivo de se buscar a verdade por meio do exercício da razão, que permite a Alípio exigir que Agostinho não desvie o assunto do debate, dando lugar, com isso, a uma "controvérsia de palavras" (*uerbi controuersiam*), em que se continua a discutir os signos, no entanto, o conteúdo ou significação é deixado para segundo plano, estendendo o debate para além do necessário, e desviando o foco do debate.

> *Tum Alypius: Iam, inquit, securus incedam; uideo enim te non tam accusatorem quam adiutorem fore. Itaque ne longius abeamus, uideamus quaeso prius, ne per hanc quaestionem, in qua successisse uideor his, qui tibi cesserunt, in uerbi controuersiam decidamus, quod te ipso insinuante et auctoritate illa Tulliana turpissimum esse saepe confessi sumus. Cum enim, ni fallor, Licentius placuisse sibi diceret de probabilitate Academicorum sententiam, subiecisti, quod ille haud dubie confirmauit, sciretne hanc ab eisdem etiam ueri similitudinem nominari. Et bene noui, si quidem ex te mihi nota sunt, non absque te esse Academicorum placita. Quae cum, ut dixi, animo tuo infixa sint, quid uerba secteris ignoro.*
>
> — Agora prosseguirei com segurança, pois vejo que serás menos um acusador que um auxiliar. Assim, para não nos afastarmos demasiado do assunto, peço-te que tratemos antes que esta discussão, em que tomo o lugar daqueles que cederam perante ti, não degenere em controvérsia de palavras, o que, por insinuação tua e apoiados na autoridade de Túlio, muitas vezes declaramos ser totalmente ignóbil. Com efeito, se não me engano, tendo Licêncio dito que lhe agradava a opinião dos Acadêmicos sobre a probabilidade, perguntaste-lhe — e ele confirmou que sim — se sabia que eles também a chamavam de verossimilhança. E bem sei, por tê-lo aprendido de ti mesmo, que as opiniões dos Acadêmicos não te são desconhecidas. Se, como eu disse, isso está gravado no teu espírito, não entendo por que te prendes a questões de palavras (*Acad.* II, 10, 24, CCSL 29, 30-31 [*l.* 1-12], tradução de Agustinho Belmonte, 2019 [2008], grifos nossos).

Na citação acima, Alípio revela sua preocupação com o posicionamento que Agostinho estava assumindo no debate. Ao se empenhar com discussões infundadas, ele desviava o real motivo do debate que seria o de buscar a verdade, fazendo-o fracassar em sua finalidade, por se empenhar em algo que não favorece o andamento da discussão. Com "discussão de palavras" (*uerbi controersiam*), o texto parece aludir a uma insistência em se discutir novamente o que já foi aceito e resolvido anteriormente, de modo a impedir o avanço do diálogo. Ademais, com a ideia de controvérsia a respeito de determinada palavra, isso também poderia indicar uma discordância a respeito do significado de uma palavra que é usada, de forma que a acusação de Alípio contra a atitude de Agostinho poderia corresponder a uma análise que em muito poderia se assemelhar ao estudo da etimologia das palavras.

No entanto, o próprio Agostinho adverte que esse tipo de estudo não é visto como sendo precisamente adequado para a dialética, porque isso é mais feito por curiosidade do que por própria necessidade (*dial.* VI, 6, tradução nossa: *De origine verbi quaeritur, cum quaeritur unde ita dicatur, res mea sententia nimis curiosa et minus necessaria*, "A busca pela origem de uma palavra, quando se analisa de onde ela vem, em minha opinião, justifica-se mais pela curiosidade do que pela necessidade"). Porém, os comentadores acertadamente têm entrado em acordo quanto a falta de informação a respeito dessa situação que Alípio menciona, o que pode ser um indício de uma parte que tenha sido omitida do diálogo em uma possível reelaboração do diálogo (Catapano, 2008 [2006], p. 213). Assim, ainda que não haja como afirmar com precisão o significado da expressão *uerbi controuersiam*, pelo próprio texto se percebe que é uma atitude que desvirtua por demasia o assunto do debate.

Dessa maneira, no texto supracitado, o juiz se torna réu[27], pois foi Agostinho que afirmou, conforme o ensino da dialética, que a respeito do que é ponto pacífico entre os debatedores, não é útil se ater em uma discussão de palavras sob a justificativa de se esclarecer o que já é evidente (*Acad.* III, 13, 29), porque isso serviria apenas como subterfúgio para se impedir o avanço do diálogo. Como visto, mesmo um mestre experiente como Agostinho poderia oferecer riscos ao diálogo, por isso a necessidade constante de se estar atento ao que está sendo discutido e à *bona fide* dos debatedores, de modo que, se constatado

[27] É importante prestar atenção ao fato de que os personagens do diálogo, embora sejam amigos e discípulos de Agostinho, também estão afoitos para encontrar a resposta para suas questões, de modo que não se contentam com uma afirmação dogmática. Antes, inclusive, criticam as próprias afirmações de Agostinho com empenho. Algo que evoca, novamente, o lugar de Agostinho enquanto *magister*. Afinal, conforme destaca Porta (2002 [2014], p. 102), "seria incompreensível a existência de um mestre de um único discípulo. Espontaneamente o mestre tende a ser um ponto de aglutinação, a formar uma escola cujos membros se transformam em novos mediadores e, desejavelmente, em seus interlocutores e críticos mais severos". Agostinho instrui e forma, no diálogo, seus interlocutores, tornando-os conhecedores da filosofia à medida que a praticam.

um desvio, faz-se necessário retroceder às argumentações e reavaliá-las (*Acad.* I, 3, 8) com cautela.

2.3 *rursus cum diu tacuisset*

Além do *ubi oportunum* e da *bona fide*, outra característica que se repete nas discussões do primeiro e segundo livro, diz respeito ao (3) *taceo* ("silêncio"), que repetidas vezes aparece diante do entrave, ou dificuldade imposta por uma questão:

> *— Verumne, inquam, tibi uidentur Academici dicere? — Et rursus cum diu tacuisset: Vtrum, ait, uerum sit, nescio; probabile est tamen. Neque enim plus uideo quod sequar. — Probabile, inquam, scine ab ipsis etiam ueri simile nominari? — Ita, inquit, uidetur. — Ergo, inquam, ueri similis est Academicorum sententia. — Ita, inquit. — Quaeso attende, inquam, diligentius. Si quisquam fratrem tuum uisum patris tui similem esse affirmet ipsumque tuum patrem non nouerit, nonne tibi insanus aut ineptus uidebitur? — Et hic diu tacuit; tum ait: Non mihi hoc uidetur absurdum.*
>
> Crês que os Acadêmicos dizem a verdade? Depois de novo prolongado silêncio, Licêncio respondeu: Não sei se é a verdade, mas é provável. Já não vejo mais o que seguir. Disse eu: — Sabes que eles chamam o provável de verossímil? Licêncio: — Assim parece. — Portanto, a opinião dos Acadêmicos é verossímil? Indaguei eu. —Sim, respondeu ele. Continuei eu: — Presta atenção ao seguinte: se alguém, ao ver teu irmão, afirma que ele é semelhante ao teu pai, que não conhece, não te parece que tal pessoa é louca ou tola? Licêncio permaneceu calado certo tempo e por fim respondeu: Isso não me parece absurdo (*Acad.* II, 7, 16, CCSL 29, 26-27 [*l.* 14-23], tradução de Agustinho Belmonte, 2019 [2008], grifos nossos).

Ao ser interpelado a respeito de sua confiança nos Acadêmicos, Licêncio (3) *rursus cum diu tacuisset* — novamente se põe em um prolongado silêncio —, e assim prossegue no mesmo capítulo (*hic diu tacuit*), conforme Agostinho continua a questioná-lo. Contudo, não é a primeira vez que isso ocorre. Trigécio se "silencia por um longo tempo" (*Acad.* I, 3, 7, CCSL 29, 7 [*l.* 13]: *Hic cum diu tacuisset*), quando questionado por Licêncio a respeito da "autoridade" (*auctoritas*) de Cícero. E, novamente, assim o faz no momento em que Licêncio apresenta as bases de uma boa definição. Com isso, antes de responder, Trigécio "guarda longo silêncio" (*Acad.* I, 5, 14, CCSL 29, 11 [*l.* 21]: *Diu ille tacuit*). Dentre as acepções de *taceo*, há a ideia de "estar calmo", "guardar silêncio"e "calar-se" (Blaise, 1954, p. 807; Faria, 1962, p. 978), o que estaria de acordo com a noção de *ubi oportunum*, visto que a tranquilidade é requisito para a discussão. Mas não é apenas isso que Agostinho está transmitindo. Esse interregno no discurso é um indicativo de pausa para a reflexão, porque diante das dificuldades impostas por uma questão, não se pode avançar temerariamente, mas

ponderar com cautela (*Acad.* I, 2, 6). O tempo, portanto, não pode ser usado contra o diálogo, mas a seu favor, como indica o preceito do *ubi oportunum*. Não deve haver pressa na sustentação de um argumento, pois é preciso diligência e exame cuidadoso, por isso também é permitido retornos àquelas questões que já foram abordadas, mas que por algum motivo foram assumidas precipitadamente.

Contudo, esse estado de *rursus cum diu tacuisset* é exclusivo do dois primeiros livros do diálogo. Além disso, só ocorre com Licêncio e Trigécio, não sendo feitas atribuições a esse tipo de situação em relação a Agostinho e Alípio. A explicação para isso poderia ser dada a partir do motivo de existência do próprio diálogo, que trata de questões para que os jovens discípulos de Agostinho aprendessem a refletir sobre a busca da verdade, e ao mesmo tempo fossem exercitados no ataque e na defesa:

> *Sed propter memoriam, quae infida custos est excogitatorum, referri in litteras uolui, quod inter nos saepe pertractauimus, simul ut isti adulescentes et in haec attendere discerent et aggredi ac subire temptarent.*
>
> Mas por causa da memória, que é guarda infiel das coisas que pensamos, frequentemente tratamos entre nós para que estes jovens aprendam a refletir sobre estes assuntos e, ao mesmo tempo, se exercitam no ataque e na defesa (*Acad.* II, 9, 22, CCSL 29, 30 [*l.* 26-29], tradução de Agustinho Belmonte, 2019 [2008]).

Com esse itinerário, a verbosidade é inútil, mas o silêncio é requisitado, porquanto no afã da discussão, por vezes, prefere-se a verbosidade. No entanto, para que a discussão prossiga adequadamente, o momento de reflexão, característica de alguém que procede com cautela, é indispensável para um diálogo filosófico, como o que é proposto no *Contra Academicos*. Assim, pode-se afirmar que o *rursus cum diu tacuisset* esteja relacionado com uma abordagem pedagógica do próprio diálogo, demonstrando um processo de ensino que é moldado pela ciência dialética, porque se o diálogo está envolvido com uma "preparação de defesa e ataque" (*attendere discerent et aggredi ac subire tentarent*), então isso só pode ocorrer por meio da dialética que, para Agostinho, é a "ciência do bem argumentar" (*dial.* I, 1: *Dialectica est bene disputandi scientia*), o método que é próprio da investigação filosófica (*Acad.* III, 13, 29).

Dessa forma, calar-se para refletir é um preceito que está unido à necessidade de tranquilidade, sem a interferência de preocupações, como visto na discussão a respeito do *ubi oportunum*, mas também implica em *bona fide*, um reconhecimento de que não se deve tomar asserções precipitadamente, muito menos, dada a situação envolvida, fazer uso de estratagemas para se desvencilhar da problemática. Com efeito, o que de fato está em cena no

diálogo agostiniano, é o legítimo compromisso de se buscar a verdade, o que determina preceitos a se seguir como forma de se garantir uma boa discussão, capaz de trazer a lume um conhecimento seguro e verdadeiro.

Assim, com base no que fora exposto, ao retomar a primeira questão levantada nesta seção — Mas por qual motivo *Contra Academicos* foi concebido no formato de diálogo? —, e de acordo com as respostas de Agostinho (*Acad.* I, 1, 4; III, 1, 1), pode-se afirmar que, enquanto meio de convencimento para uma vida na filosofia, o diálogo parece ser útil, porque é capaz de fornecer a Romaniano um exemplo detalhado do que seria o fazer filosófico para o qual era exortado, demonstrando, portanto, o próprio método da filosofia, que consiste em uma aguçada discussão, em que tudo é submetido ao escrutínio da razão, conforme as regras da dialética (*Acad.* III, 13, 29). E, por fim, relativo ao ensino de Trigécio e Licêncio na filosofia, Agostinho apresenta que, na filosofia, o compromisso não é com o mestre — pois esse pode falhar —, mas com a verdade. Assim, o argumento de autoridade não pode determinar o que é verdadeiro ou falso no diálogo — o que levaria o debate ao colapso —, mas sim a investigação filosófica, conforme representada no *Contra Academicos*. Ademais, foi Cícero que destacou a prática dos pitagóricos, os quais faziam uso de um discurso *ipse dixit* ("o próprio disse"), pois em seu ensino de filosofia, valiam-se de afirmações de autoridade com base no que seu mestre outrora dissera[28], ao invés de procederem como os acadêmicos em seus diálogos, que tudo colocavam à prova (Spano, 2013, p. 60). Diferentemente desse *ipse dixit*, Agostinho, com o seu diálogo, de modo pedagógico demonstra como seus discípulos devem agir diante das questões que são levantadas, *i. e.*,

[28] Cf. *De natura deorum* I, 5, 10, tradução de Leandro Abel Vendemiatti (2003): "[...] pois, quando se trata de argumentar, deve-se procurar menos o peso da autoridade e mais o da razão. E, além disso, àqueles que querem aprender é quase sempre prejudicial a autoridade dos que se gabam de ensinar, pois deixam de apresentar seu ponto de vista e ratificam aquilo que vêem concluído pelo mestre que eles aprovam. E, ainda, não costumo aprovar o que sabemos sobre os pitagóricos, os quais, dizem, se afirmavam algo na argumentação e se procurava saber deles por que seria assim, tinham o costume de responder "Ele próprio disse"; e "ele próprio" era Pitágoras: de tal maneira tinha crédito uma opinião preconcebida, que a autoridade prevalecia mesmo sem a razão!". (Cf. [...] *non enim tam auctoritatis in disputando quam rationis momenta quaerenda sunt. Quin etiam obest plerumque iis qui discere volunt auctoritas eorum qui se docere profitentur; desinunt enim suum iudicium adhibere, id habent ratum quod ab eo quem probant iudicatum vident. Nec vero probare soleo id quod de Pythagoreis accepimus, quos ferunt, si quid adfirmarent in disputando, cum ex eis quaereretur quare ita esset, respondere solitos 'Ipse dixit'; 'ipse' autem erat Pythagoras: tantum opinio praeiudicata poterat, ut etiam sine ratione valeret auctoritas*). Como se percebe, Cícero está criticando o perigo para o ensino que, ao invés de se guiar pela "razão" (*rationis*), vale-se, por sua vez, da autoridade como instrumento. Os perigos dessa prática são: (1) a não exposição das ideias daquele que está em fase de aprendizado e, por consequência de se tomar o valor da proposição de uma "autoridade" (*auctoritas*) como verdadeira, ainda que seja ela contrária à razão. Nisso reside o (2) risco do engano, o que seria a falência do ensino. E esse tipo de concepção do ensino poderia apontar para os motivos do diálogo ciceroniano não ter a característica de um diálogo fechado em uma única doutrina, *e. g.*, mas permitir que vários posicionamentos sejam apresentados, de modo que o leitor pudesse avaliar, por si só, qual seria a posição mais coerente (Spano, 2013, p. 60), conforme a sustentação argumentativa oferecida ao longo da discussão.

discutindo filosoficamente. E essa atitude é interessante, pois indica que Agostinho não apenas convidou Romaniano a se dedicar à filosofia, mas também apresentou a ele como nela devem atuar aqueles que almejam a sabedoria. *Contra Academicos* não seria apenas um texto informativo, mas também apresenta e evidencia a *performance* da dialética filosófica, instrumento da filosofia para a busca do que realmente é essencial, visto que, afinal, a dialética, "ou é a própria sabedoria ou sem ela não pode haver sabedoria (*Acad.* III, 17, 37, CCSL 29, 57 [*l.* 13]: *aut ipsa esset aut sine qua omnino sapientia esse non posset*).

3 *Contra Academicos*: uma exortação à filosofia

> *O vitae philosophia dux, o virtutis indagatrix expultrixque vitiorum! quid non modo nos, sed omnino vita hominum sine te esse potuisset?*
>
> Ó filosofia, guia da vida, pesquisadora da virtude e destruidora dos vícios! O que poderia ser sem ti não apenas nós, mas a vida dos homens como um todo?
>
> Cícero, *Tusculanae Disputationes* V, 2, 5.

É indiscutível que desde a antiguidade a busca pela "felicidade" (εὐδαιμονία, em grego; *beatitudo*, em latim) é um itinerário comum entre as escolas filosóficas. Com efeito, ainda que não haja consenso entre os filósofos sobre o que ela é, ou qual o seu conteúdo, certamente todo o homem deseja possuí-la (Aristóteles, *Ethica Nicomachea* I, 2, 1094a 18-22). Afinal, "a vida feliz não é aquela que todos querem e que não há absolutamente ninguém que não queira?" (*conf.* X, 20, 29, CCSL 27, 170 [*l.* 9-10], tradução de Lorenzo Mammì, 2017: *Nonne ipsa est beata uita, quam omnes uolunt et omnino qui nolit nemo est?*). Para as escolas helenísticas como o estoicismo e o epicurismo, *e. g.*, a filosofia, entendida antes de tudo como uma maneira de se viver, e não apenas como um discurso teórico (Hadot, 1998, p. 228), não corresponde à própria felicidade, no entanto, ao caminho por meio do qual se alcança a "ataraxia" (ἀταραξία), a tranquilidade de espírito que resulta na felicidade.

Agostinho, inserindo-se nessa tradição de busca pela felicidade, em seu diálogo *Contra Academicos*, apresenta a filosofia como aquela sem a qual não se pode ser feliz, porque "não há, e nem sequer é possível uma vida feliz, a não ser aquela que na filosofia é vivida" (*Acad.* II, 2, 4, CCSL 29, 20 [*l.* 37-38]: *nullam beatam uitam, nisi qua in philosophia uiueretur*). Com isso, se não há vida feliz, sem que se viva na filosofia, conclui-se que a filosofia é o meio para se alcançar aquilo que todos anseiam encontrar e possuir, *i. e.*, "a vida feliz" (*beata uita*). Desse modo, justifica-se a necessidade de se dedicar à filosofia, algo que é defendido nos dois prólogos dedicados a Romaniano[29], uma das particularidades que enquadram o diálogo *Contra Academicos* no "gênero protréptico" (προτρεπτικοί λόγοι), comum na antiguidade. Quanto a esse gênero, Aristóteles é quem nos oferece uma explicação a seu respeito na obra *Rhetorica*:

[29] Agostinho sempre se recorda de seu mecenas com grande complacência, afinal, quando fora estudar retórica em Cartago (atual Tunísia), devida as escassas condições financeiras da sua família, se Romaniano, um rico cidadão de Tagaste, não tivesse intervindo e financiado seus estudos, o jovem Agostinho teria que interromper a sua formação até que seu pai pudesse obter recursos financeiros (*conf.* II, 3, 5; VI, 14, 24).

> συμβουλῆς δὲ τὸ μὲν προτπροπή, τὸ δὲ ἀποτροπή. ἀεὶ γὰρ καὶ οἱ ἰδίᾳ συμβουλεύοντες καὶ οἱ κοινῇ δημηγοποῦντες τούτων θάτερον ποιοῦσιν. δίκης δὲ τὸ μὲν κατηγορία, τὸ δ' ἀπολογία. τούτων γὰρ ὁποτερονοῦν ποιεῖν ἀνάγκη τοὺς ἀμφισβητοῦντας. ἐπιδεικτικοῦ δὲ τὸ μὲν ἔπαινος τὸ δὲ ψόγος. χρόνοι δὲ ἑκάστου τούτων εἰσὶ τῷ μὲν συμβουλεύοντι ὁ μέλλων (περὶ γὰρ τῶν ἐσομένων συμβουλεύει ἢ προτρέπων ἢ ἀποτρέπων), τῷ δὲ δικαζομένῳ ὁ γενόμενος (περὶ γὰρ τῶν πεπραγμένων ἀεὶ ὁ μὲν κατηγορεῖ, ὁ δὲ ἀπολογεῖται), τῷ δ' ἐπιδεικτικῷ κυπιώτατος μὲν ὁ παρών (κατὰ γὰρ τὰ ὑπάρχοντα ἐπαινοῦσιν ἢ ψέγουσιν πάντες), προσχπῶνται δὲ πολλάκις καὶ τὰ γενόμενα ἀνα μιμνήσκοντες καὶ τὰ μέλλοντα προεικάζοντες.
>
> Numa deliberação temos tanto o conselho como a dissuasão; pois tanto os que aconselham em particular como os que falam em público fazem sempre uma destas duas coisas. Num processo judicial temos tanto a acusação como a defesa, pois é necessário que os que pleiteiam façam uma destas coisas. No gênero epidíctico temos tanto o elogio como a censura. Os tempos de cada um destes são: para o que delibera, o futuro, pois aconselha sobre eventos futuros, quer persuadindo, quer dissuadindo; para o que julga, o passado, pois é sempre sobre atos acontecidos que um acusa e outro defende; para o gênero epidíctico o tempo principal é o presente, visto que todos louvam ou censuram eventos atuais, embora também muitas vezes argumentem evocando o passado e conjecturando sobre o futuro (*Rhetorica* I, 3, 1358b 8-19, tradução de Manuel, Alberto e Pena, 2020 [2012], grifos nossos).

Nesta passagem, Aristóteles está explicando que são três os gêneros do discurso retórico, a saber: (1) o deliberativo; (2) o judicial; e (3) o epidíctico. Aquele que delibera, espera-se com seu discurso o convencimento, assim como um médico faz com seu paciente, recomendando que se tome um medicamento e, ao mesmo tempo, abandone algum hábito que possa estar associado com a doença daquele que está sendo medicado. No judicial, encontra-se acusação e defesa. Contra o réu são apresentados os crimes que a ele estão sendo imputados e, em contrapartida, faz-se necessária a defesa contra as acusações, com o objetivo de provar sua inocência diante das acusações. Por fim, o epidíctico é destinado aos discursos elogiosos ou de censura. Esse tipo de discurso pode ser visto com certa frequência, sendo feito àqueles que possuem certa proeminência social.

Dentre esses três, o protréptico e o "apotréptico"[30] correspondem a subgêneros do gênero deliberativo, o qual é compreendido como tendo a função tanto de aconselhar, quanto dissuadir, além de ser pronunciado no futuro, por ter como finalidade instigar seu interlocutor a realizar uma ação conforme a orientação do discurso. Ao persuadir, intenta-se com isso levar o ouvinte a seguir determinada proposta que é feita; ao dissuadir, almeja-se levar seu ouvinte a abandonar uma prática, em detrimento daquela que está sendo apresentada como benéfica.

[30] A palavra "apotreptic" está presente na língua inglesa, mas inexiste em português, de modo que sua melhor tradução corresponde ao verbo *dissuadir*. No entanto, fazemos uso de "apotréptico". Neste trabalho, justificamos a escolha por meio da proximidade fonética e, de certo modo, por um aportuguesamento do termo grego, além de favorecer a observação da proximidade e contraponto entre um protréptico e um "apotréptico".

As menções a obras protrépticas são encontradas na maioria das escolas filosóficas da antiguidade (cínicos, cirenaicos, peripatéticos, estoicos e epicuristas). Além disso, existe uma quantidade considerável de fragmentos do protréptico de Aristóteles (384-322 a.C.), Cícero (106-43 a.C.) (*Hortensius*), Sêneca (ca. 4 a.C.-65 d.C.) (*Exhortationes*) e a obra completa de Jâmblico (245-325 d.C.), que servem de fontes, ainda que precárias, desse gênero exortativo (Van der Meeren, 2002, p. 596). No entanto, o protréptico não fora utilizado apenas para o discurso filosófico, mas também para textos concernentes à religião cristã, como o *Protréptico aos Gregos* (λόγος ὁ προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας), de Clemente de Alexandria (ca. 150-215 d.C.), ou de exortação às artes, como é o caso do *Protréptico à Música* do peripatético Camaleão (ca. 350-275 a.C.) (Jordan, 1986, p. 312). Assim, como se observa, muitos são os exemplos de obras protrépticas no decorrer da antiguidade, bem como de textos derivativos, pois ainda que não tenham o título de protréptico, apresentam, em certa medida, o conteúdo do gênero, como é o caso do *Contra Academicos*, o que mais uma vez coloca-nos diante de um dos exemplos que fazem com que Agostinho seja conhecido como um autor que está continuamente fazendo "sínteses de grandes tradições" (Trout, 1988, p. 132).

Todavia, diante da variedade de textos e a ausência de uniformidade entre eles, há uma dificuldade em se delimitar com exatidão um protréptico. Contudo, ainda assim, é-nos claro que se trata de um discurso exortativo e introdutório, que apresenta as vantagens de se seguir determinado "modo de vida" (*modus uiuendi*) — mesmo que não o especifique exaustivamente —, em detrimento de outro, comprometendo-se, portanto, com o estímulo a uma decisão que deve ser tomada por seus interlocutores (Van der Meeren, 2002, p. 598).

Contudo, fato é que aos dezenove anos de idade Agostinho lê o *Hortensius*, obra protréptica de Cícero (*beata u.* I, 4; *conf.* III, 4, 7-8). *Hortensius* é um texto dedicado a fazer uma exortação à filosofia, sendo, assim, considerada como protréptica, conforme consta no testemunho da *Historia Augusta*, onde é-nos dito que: "não creio eu que seja ignorado o que disse Marco Túlio no *Hortênsio*, que foi escrito ao exemplo do protréptico" (*Gallieni Duo* XX, 1-2, tradução e grifos nossos: *nec ignota esse arbitror quae dixit Marcus Tulius in Hortensio, quem ad exemplum protreptici scripsit*). Contudo, como se observa na citação, não está claro o que se pretende dizer com "*ad exemplum protreptici scripsit*", não podendo se afirmar com certeza que se trata de uma referência ao *Protréptico* de Aristóteles. Entretanto, essa dificuldade pode ser parcialmente esclarecida por meio da *Epistulae ad Atticum*, em que se afirma: "No entanto, nesse tempo, tenho escrito ao modo de Aristóteles, em que a discussão dos outros é conduzida de modo a deixar em seu poder a principal parte" (*Epistulae ad Atticum* XII, 19, 7-10, tradução e grifos nossos: *quae autem his temporibus scripsi*

Ἀριστοτέλειον *morem habent, in quo ita sermo inducitur ceterorum ut penes ipsum sit principatus*). Cícero, após mencionar sobre a composição de suas obras *De re publica* e *De oratore*, afirma que tais textos possuem personagens de uma época em que ele ainda era um menino, de modo que não haveria espaço para falas suas dentro dos diálogos. Contudo, naquele momento no qual estava escrevendo a carta, *i. e.*, no ano de 45 a.C. — mesmo ano no qual se atribui ser, *e. g.*, a composição de obras como *Hortensius* e *Tusculanae quaestiones* —, ele estava escrevendo conforme o Ἀριστοτέλειον *morem*, que consistiria em fazer com que o próprio autor da obra desempenhasse uma função, sendo, por sua vez, uma parte importante do texto, que, possivelmente, corresponde ao discurso contínuo do autor ao final do diálogo. A partir da informação de que Cícero seguiu o Ἀριστοτέλειον *morem* e ao observarmos a forma dos diálogos ciceronianos, pode-se concluir que o "modo de Aristóteles" seguido por Cícero, corresponderia, segundo Hutchinson & Ransome (2018):

> (1) um proêmio que declara as próprias intenções do autor *in propria persona* (incluindo um discurso ou dedicatória a uma pessoa conhecida — no caso do *De finibus* a Brutus); (2) um diálogo no qual há personagens nomeados que trocam discursos contrastantes, incluindo autores vivos; (3) a presença do autor como personagem em seu próprio diálogo, e a quem é dado o papel principal (Hutchinson & Ransome, 2018, p. 141)[31].

Pois bem, diante disso, parece que esse livro, o *Hortensius*, não apenas muda o seu "modo de sentir" (*mutauit affectum*), como até mesmo "muda as orações" (*mutauit preces*) que a Deus dirigia. Ademais, também lhe serviu de inspiração e modelo para a escrita do seu diálogo, de maneira que a estrutura do *Hortensius*, conforme apresentada na reconstituição feita por Michel Ruch (1958)[32], é a mesma encontrada no *Contra Academicos* (cf. Valentin, 1969):

> 1) um prólogo[33], contendo uma dedicatória a um personagem real e destacando a questão a ser tratada (*Acad.* I, 1, 1-4; II, 1-3, 1-9);

[31] Cf. Tradução nossa: "(1) a proemium that states the author's own intentions *in propria persona* (including an address or dedication to a known person — in the case of the *De finibus* to Brutus); (2) a dialogue in which there are named characters that exchange adversarial speeches, including living authors; (3) the presence of the author as a character in his own dialogue, and who is given the leading part)".

[32] Podemos seguir a opinião de Ruch (1958) a respeito da reconstrução proposta do *Hortensius* com base em todos os fragmentos que estavam disponíveis na época; mas é necessária certa precaução, principalmente quando ele pretende apresentar detalhes minuciosos sobre a continuidade real do diálogo (Valentin, 1969, p. 13), os quais são incertos, dado o estado fragmentário do texto e pouco material que dispomos.

[33] Prólogos, frequentemente com uma autobiografia e de certa extensão, assim como os presentes no *Contra Academicos*, também podem ser encontrados em outras obras de Cícero, como no *De natura deorum*, *Tusculanae disputationes*, *De finibus bonorum et malorum* e *De oratore*.

2) uma discussão entre personagens nomeados que atuam como adversários (*Acad.* I, 2-9, 5-25; II, 4-13, 10-30; III, 1-7, 1-14);

3) um "discurso contínuo" (*oratio perpetua*), parte principal do diálogo, em que a presença do autor surge para apresentar o discurso final da obra (*Acad.* III, 7-20, 15-45).

Assim, segue-se que, enquanto exortação, os dois prólogos da obra agostiniana dedicados a Romaniano são os mais eloquentes, porque apresentam as principais características do gênero protréptico, nos quais o empenho de Agostinho não está em chamar a atenção para si com vistas ao recrutamento, mas está plenamente relacionado com a necessidade de conduzir o seu ouvinte para uma transformação, que não é realizada por meio de doutrinas filosóficas, mas por uma condição de vida que deve ser assumida e vivenciada por aquele a quem o protréptico se destina (Van der Meeren, 2002, p. 614). Decerto, Agostinho possuía uma dívida com seu patrono[34] por toda a ajuda oferecida no decorrer dos seus estudos, todavia, não é apenas por isso que o *Contra Academicos* é dedicado a ele. Agostinho propagou, em 375 d.C., o maniqueísmo entre homens cultos de Tagaste (Atual Souk Ahras, na Argélia), de modo a conduzir Romaniano à seita (Brown, 2020 [1967], p. 65). A respeito do ensinamento do maniqueísmo, Gilson (2010 [1943]) esclarece que:

> Mani ensinava a existência de dois princípios das coisas, igualmente eternos e perpetuamente opostos: a Luz e as Trevas. A Luz é essencialmente idêntica a Deus; ao contrário, as Trevas são o mal; e a história do mundo é a história da luta travada entre esses dois princípios. Esse dualismo radical deve sua consistência ao materialismo que o apóia. Se Deus é luz, ele é material. Sem dúvida, os maniqueístas afirmavam que a luz é incorpórea e, em certo sentido, contribuíram para desviar Agostinho da interpretação material da *Bíblia* da qual ele havia partido; mas isso servia apenas para conduzi-lo a um materialismo mais sutil e, por isso, mais difícil de ser eliminado. Os discípulos de Mani ridicularizaram a interpretação literal das Escrituras, que reduzia Deus a apenas um homem como nós. O Deus deles, sendo uma substância luminosa, brilhante e infinitamente sutil, apresentava-se como "incorporal". Em certo sentido, ele era assim. O maniqueísmo teve primeiramente, para Agostinho, o mérito de eliminar da *Bíblia* esse Deus parecido com o corpo humano e provido de membros análogos aos nossos, o que o chocava profundamente. Todavia, o "incorporalismo" de Mani não era um espiritualismo; de a Luz não ser um corpo como o nosso, não resultaria que ele não fosse matéria e, em

[34] É importante observar que a figura do *patronus*, assim como em alguns diálogos ciceronianos, também está presente na obra de Agostinho e, talvez, com o mesmo propósito. Em Cícero, trata-se de um cidadão da elite romana com atuação na *res publica*, que por meio de sua "autoridade" (*auctoritas*), coloca-se a favor da causa de outrem (cf. Michel, 1960; Lima, 2024). Cícero usa essa figura para defender, *e. g.*, a causa da filosofia em *De finibus bonorum et malorum*; e, no *Contra Academicos*, Agostinho alude ao seu *patronus*, um homem prestigiado e reconhecido em sua cidade, para evidenciar que até mesmo ele, um homem com "estima" (*dignitas*) e *auctoritas*, também poderia ser beneficiado pela filosofia. Desse modo, Cícero e Agostinho possuem algo em comum quanto aos seus diálogos mencionados, que é a apresentação e defesa do "valor" (*grauitas*) da filosofia, indicando certa nobreza e importância dessa disciplina para a vida do homem.

> todo caso, é sempre em sentido materialista que Agostinho a teria interpretado. Não somente entendia essa luz em sentido material, mas ele materializava também tudo que, sendo de natureza luminosa, devia ser considerado como uma parcela de Deus. Tal seria, notadamente, o caso da alma, assim como o das representações que ela contém. Nessas condições, não somente a espiritualidade de Deus permanecia profundamente incompreensível para Agostinho, mas toda solução metafísica ao problema do mal se tornaria, pelo mesmo fato, impossível. Se Deus é material, por razões mais fortes, as Trevas o são; a materialidade é, de alguma maneira, sua definição; se o princípio do mal é material, então é necessariamente real; por essa razão, é real todo mal particular que participa deste princípio, de modo que, de qualquer ponto de vista, o mal aparece como uma realidade positiva cuja coexistência com um Deus perfeito torna-se difícil de ser concebida. Se estivesse liberto do materialismo, Agostinho não teria imaginado que o mal era um corpo e, então, poderia concebê-lo como a simples privação de um bem; contudo, o dualismo maniqueísta, embora não deduzisse isso originalmente, vivia o materialismo da seita e de sua cegueira em relação ao que é puramente espiritual (Gilson, 2010 [1943], p. 435-437).

Assim, Agostinho aderiu ao maniqueísmo por causa do seu atrativo de demonstrar a verdade por meio da razão[35], sem o uso da fé (Catapano, 2001, p. 25), mas recorrendo a elas apenas conforme a capacidade da razão de justificá-la. Contudo, conforme destaca Gilson (2010 [1943]), o materialismo sempre foi um problema presente, não à toa que volta a se relacionar com as reflexões de Agostinho no *Contra Academicos*, conforme nota-se na carta dirigida a Hermogeniano (*ep.* I, 1). Por isso, ao se convencer de que o maniqueísmo não se passava de uma "superstição" (*superstitio*) na qual muitos se precipitaram (*Acad.* I, 1, 3; *conf.* IV, 1, 1; VI, 7, 12), Agostinho prontamente se dedica a escrever àqueles que por ele foram conduzidos, com o intuito, aparentemente, de desfazer o erro, mas não apenas isso, pois os diálogos do *Cassiciacum* não se restringem a corretivos.

Agostinho também está se dirigindo a Romaniano com o objetivo de inseri-lo em um projeto filosófico cuja finalidade é buscar, por meio da filosofia, "a própria verdade" (*ipsa ueritas*). Assim, embora estivesse se preparando para o seu batismo ao longo da escrita dos diálogos do *Cassiciacum*, indicando sua inclinação ao cristianismo, *prima facie*, não é para alguém que assim como ele estava prestes a tornar-se um cristão ou então já o fosse, que Agostinho escreve o *Contra Academicos*, mas para um intelectual não-cristão que inicialmente não defendia as mesmas opiniões religiosas que as suas. O testemunho das *Confessiones* atesta, por sua vez, a preocupação com a recepção do texto por parte do público-leitor, que era uma questão para Alípio.

> *Et uenit dies, quo etiam actu soluerer a professione rhetorica, unde iam cogitatu solutus eram. Et factum est, eruisti linguam meam, unde iam erueras cor meum, et benedicebam tibi gaudens profectus in uillam cum meis omnibus. Ibi quidegerim in*

[35] Cf. *beata u.* I, 4; *util. cred.* I, 2; *conf.* III, 6, 10. Para maiores detalhes a respeito do maniqueísmo, indicamos Decret (1974), por apresentar uma análise histórica pertinente do assunto.

> *litteris iam quidem seruientibus tibi, sed adhuc superbiae scholam tamquam in pausatione anhelantibus testantur libri disputati cum praesentibus et cum ipso me solo coram te; quae autem cum absente Nebridio, testantur epistulae. Et quando mihi sufficiat tempus commemorandi omnia magna erga nos beneficia tua in illo tempore praesertim ad alia maiora properanti? Reuocat enim me recordatio mea, et dulce mihi fit, domine, confiteri tibi, quibus internis me stimulis perdomueris et quemadmodum me complanaueris humilitatis montibus et collibus cogitationum mearum et tortuosa mea direxeris et aspera lenieris quoque modo ipsum etiam Alypium, fratrem cordis mei, subegeris nomini unigeniti tui, domini et saluatoris nostri Iesu Christi, quod primo dedignabatur inseri litteris nostris. Magis enim eas uolebat redolere gymnasiorum cedros, quas iam contriuit dominus, quam salubres herbas ecclesiasticas aduersas serpentibus.*

> E chegou o dia de me livrar de fato da profissão da retórica, da qual já me livrara no pensamento; e assim foi. Arrancaste minha língua do lugar de onde já arrancaras meu coração e eu te abençoava feliz, partindo com todos os meus para o campo. Os estudos que conduzi ali, já ao teu serviço, mas ainda transpirando a escola da soberba, como num intervalo de espera, são relatados em livros em forma de diálogos, entre as pessoas presentes ou consigo mesmo diante de ti; as discussões com Nebrídio, ausente, são testemunhadas pelas cartas. Mas quando encontraria tempo suficiente para relembrar todos os teus grandes favores para conosco, ainda mais na pressa de passar a outros, mais importantes? Com efeito, eles voltam à minha lembrança, e é doce para mim, Senhor, confessar a ti com que esporas interiores me amansaste e como aplanaste os montes e as colinas do meu pensamento e endireitaste minhas veredas tortuosas e nivelaste o que era acidentado, e de que maneira subjugaste também Alípio, irmão do meu coração, ao nome do teu unigênito, *Nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo*, que anteriormente ele se recusava a incluir em nossos escritos. Com efeito, ele queria aspirar o cheiro dos *cedros* das escolas de filosofia, que o *Senhor* já *despedaçou*, mais do que as salubres ervas eclesiásticas, que repelem as serpentes (*conf.* IX, 4, 7, CCSL 27, 136-137 [*l.* 1-19], tradução de Lorenzo Mammì, 2017, grifos nossos).

No texto, Agostinho narra a sua estadia no *Cassiciacum* tecendo comentários pertinentes a respeito desse momento. As discussões no sítio de Verecundo já eram realizadas ao serviço de Deus, porém ainda estavam impregnadas pela "escola da soberba" (*superbiae scholam*). Com essa afirmação, possivelmente Agostinho está enfatizando a confiança na razão para se encontrar a verdade, afinal, seus diálogos representam uma confiança na capacidade da dialética de revelar a veracidade ou falsidade de um argumento, levando os debatedores até um conhecimento seguro (*Acad.* III, 17, 37; *ord.* II, 13, 38). Porém, nas *Confessiones*, parece que esse posicionamento é questionado, porque Deus "dá graças aos humildes, mas rejeita os soberbos" (*conf.* VII, 9, 13, CCSL 27, 101 [*l.* 1-2], tradução de Lorenzo Mammì, 2017: *quam resistas superbis, humilibus autem dat gratiam*), não podendo o homem depositar total confiança em si mesmo. Mas esse problema, que está relacionado com o diálogo, deve-se à possibilidade de que o debate possa acabar caindo em uma competição de opiniões (*Acad.* I, 3, 8; *ord.* I, 10, 30), não se tratando apenas de uma confiança exacerbada na razão. Perguntas e respostas dizem respeito a um método eficaz pelo qual a verdade pode ser investigada. No entanto, quando a discussão se torna um combate, cuja preocupação é vencer,

então o clamor indisciplinado da teimosia "explode" (*explodat*), pois os homens não aceitam terem suas opiniões refutadas quando suas intenções estão direcionadas à vitória (*sol.* I, 7, 14), por isso muitos são aqueles que "amam a verdade quando ela os ilumina, mas a odeiam quando ela os censura" (*conf.* X, 23, 34, CCSL 27, 173 [*l.* 29-30], tradução de Lorenzo Mammì, 2017: *Amant eam lucentem, oderunt eam redarguentem*). Agostinho continua o seu testemunho nas *Confessiones* (IX, 4, 7) informando-nos do desejo de Alípio de não inserir o nome de Jesus Cristo nos diálogos realizados no *Cassiciacum*. Alípio já era simpático ao cristianismo, sendo batizado com Agostinho alguns meses depois. Portanto, pode-se afirmar que ele não está fazendo uma objeção às crenças da fé cristã, mas à inconformidade com os padrões do gênero dialógico, de modo que a inserção de elementos provenientes do cristianismo pudesse causar certa estranheza aos leitores do diálogo. Com efeito, isso ele fazia por desejar que os escritos de Agostinho recendessem "os cedros das escolas filosóficas" (*enim eas uolebat redolere gymnasiorum cedros*). Agostinho então compara os ginásios — uma clara referência ao γυμνάσιον na Grécia, aludindo às escolas filosóficas onde ocorria um elevado exercício intelectual — com os cedros do Líbano, os quais pelo Senhor seriam derribados, conforme o *Salmo* 28 explora (Clark, 2009, p. 121).

O seu público-alvo, em vista disso, seria a causa de Agostinho evitar menções explícitas à *Bíblia*, afinal, sua intenção seria a de conduzir seu público à filosofia por meio do conhecimento de autores não-cristãos, e não por meio dos textos sagrados — ao que parece, não de modo velado (Squires, 2011). Ao não ponderar sobre isso, Prosper Alfaric, em seu livro de 1918, intitulado *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin: Du Manichéisme au Néoplatonisme*, destaca que a ausência de citações de passagens bíblicas nos diálogos do *Cassiciacum*, revela um Agostinho que não é muito católico[36], mas que apenas considera plausível se fazer uma adaptação do cristianismo à tradição platônica, de modo que se Agostinho tivesse morrido logo após escrever *Soliloquia*, então o filósofo cristão que se conhece não passaria de um autor neoplatônico com alguma tintura de cristianismo. No prefácio de sua obra, Alfaric (1918, p. viii) afirma o seguinte: "Ele então não era muito católico. Sem dúvida ele aceitou a tradição cristã, mas considerou-a apenas como uma

[36] A controvérsia a respeito da conversão de Agostinho ao catolicismo durante o período da escrita dos diálogos do *Cassiciacum*, surgiu com a iniciativa de se comparar os escritos de juventude com as *Confessiones*, tendo como intenção demonstrar a disparidade de ambas as obras, o que, consequentemente, revelaria o estado espiritual de Agostinho na juventude. O debate tem como ênfase a dificuldade em se conciliar o relato das *Confessiones*, que apresentam um Agostinho fervoroso e extremamente religioso, em contraste com o Agostinho dos diálogos, cuja principal característica é a objetividade acadêmica e uma estrita preocupação com a filosofia. Esse debate tem início no século XIX com Gaston Boissier e Adolf von Harnack, levando os pesquisadores a fazerem a vigente distinção entre o *primeiro* e o *segundo Agostinho*, sendo este o mais cristão, enquanto aquele diz respeito a um filósofo neoplatônico (Catapano, 2001, p. 9).

adaptação popular da sabedoria platônica. Só muito tempo depois ele conseguiu dar precedência à fé sobre a razão"[37]. E, ao final, ainda menciona: "Se ele [Agostinho] tivesse morrido depois de escrever os *Solilóquios*, apenas o consideraríamos um neoplatônico convicto, mais ou menos tingido de cristianismo" (Alfaric, 1918, p. 527)[38]. O problema com essa afirmação está em não ponderar a relação entre a verdadeira filosofia e a verdadeira religião que, para Agostinho, constituem-se como um único *studium sapientiae*, cuja finalidade seria a descoberta da verdade e, por conseguinte, uma vida feliz (Van der Meeren, 2023, p. 22). Ademais, com razão, refletindo sobre a relação das doutrinas aderidas por Agostinho ao longo de sua vida, Gilson (2010 [1943]) afirma que,

> Sustentar, como se pretendeu, que Agostinho ainda não era um cristão é ir contra todos os textos e, sob o pretexto do espírito crítico, arruinar o método histórico; imaginar que, a partir desse momento, sua conversão estava perfeita e acabada, seria menosprezar o caráter que Agostinho sempre atribuiu à sua conversão. Para ele, ela jamais consistiu num ato instantâneo; ela foi um movimento contínuo que começara com a leitura do *Hortensius*, prolongou-se através da descoberta do sentido espiritual da Escritura e alcançou o ato de fé na Igreja do Cristo, em que acabamos de chegar. Agostinho tem, portanto, a fé, ele está na Igreja, mas sua fé é ainda informe, sobrecarregada de ignorâncias e resta aprender distintamente o conteúdo dela. Na época, dois obstáculos ainda o separaram de uma fé que não era mais "informis et praeter doctrinae normam fluitans"; inicialmente, seu materialismo persistente, com o problema do mal que ele transforma num enigma insolúvel; em seguida, a corrupção de seus costumes. Isso se deveu a Agostinho não estar somente em busca de uma teoria, mas de uma prática. A sabedoria que ele busca é uma regra de vida; aderir a ela é praticá-la (Gilson, 2010 [1943], p. 442).

Per fas et nefas, de fato, existe uma quantidade inferior de citações bíblicas no *Contra Academicos* em detrimento do grande número de menções a não-cristãos. Conforme ele mesmo atesta no prólogo de suas *Retractationes*, Agostinho reconhece ter escrito suas obras de juventude "inchado pelo hábito da literatura mundana" (*adhuc saecularium litterarum inflatus consuetudine scripsi*). Para exemplificar isso, ainda que não de modo exaustivo, pode-se mencionar, no diálogo *Contra Academicos*, os seguintes autores não-cristãos: Carnéades, Cícero e Vulcano (*Acad.* II, 1, 1), Celsino (*Acad.* II, 2, 5), Esopo (*Acad.* II, 3, 7), Zenão (*Acad.* II, 5, 11), Verres (*Acad.* II, 9, 22), Dédalo (*Acad.* III, 2, 3), Catilina (*Acad.* III, 16, 36), Sócrates e Pitágoras (*Acad.* III, 17, 37), Pólemon, Arcesilau e Platão (*Acad.* III, 17, 38), Crisipo (*Acad.* III, 17, 39), Antíoco, Metródoro, Mnesarco, Filo e Plotino (*Acad.* III, 18, 41), e também Aristóteles (*Acad.* III, 19, 42). Ainda há menções e

[37] Tradução nossa: "Il était alors assez peu catholique. Sans doubte il acceptait la tradition chrétienne, mas il ne la considérait que comme une adaptation populaire de la sagesse platonicienne. Ce n'est que long temps plus tard qu'il est arrivé à donner à la foi le pas sur la raison".

[38] Tradução nossa: "S'il était mort après avoir rédigé les Soliloques, on ne le considérerait que comme un Néo-Platonicien convaincu, plus ou moins teinté de Christianisme".

alusões a Terêncio (ca. 195-159 a.C.) e suas obras: *O Punidor de Si Mesmo* (*Heauton Timorumenos*) (*Acad.* II, 7, 17) e *O Eunuco* (*Eunuchus*) (*Acad.* III, 16, 35); a Virgílio e suas obras: *Eneida* (*Aeneis*) (*Acad.* I, 3, 9; 4, 11; 5, 14; 6, 18-7, 21; II, 4, 10; 7, 18; 8, 20; 9, 22; III, 10, 22; 14, 30), *Éclogas* (*Eclogae*) (*Acad.* III, 4, 9) e *Geórgicas* (*Georgicon*) (*Acad.* III, 5, 12); mas também a Salústio (ca. 86-35 a.C.) e sua obra *A Conjuração de Catilina* (*De coniuratione Catilinae*) (*Acad.* III, 16, 36); e a Horácio e suas *Cartas* (*Epistulae*) (*Acad.* III, 18, 41).

Contudo, Agostinho está fazendo um convite (*Acad.* II, 2, 3) a alguém que está familiarizado mais com autores não-cristãos do que com a *Bíblia*, de forma que sua preferência poderia ser justificada, pedagogicamente e retoricamente, como uma necessidade de se apresentar um conhecimento filosófico e literário comum, em que a familiaridade com o que está sendo abordado facilitaria na orientação e compreensão dos argumentos — bem como o convencimento — por parte do interlocutor, visto que o sucesso de um escrito protréptico estaria no efetivo convencimento a uma nova forma de vida. E, aqui, encontra-se a principal distinção entre o protréptico e a "parênese" (παραίνεσις). Ambos são discursos exortativos — presentes nas obras de "filósofos morais" da antiguidade — e que comumente são confundidos (Malherbe, 1986).

Todavia, como se observa, o protréptico propõe convencer o interlocutor de um novo modo de vida que ainda não é seguido, enquanto que a parênese é um conselho exortativo a se continuar em um caminho que seu interlocutor já se encontra. Por isso, há uma maior necessidade de que o protréptico não só mostre um novo caminho, mas também apresente a inconsistência de outros, a fim de que seu interlocutor esteja convencido de que entre as opções, a que é demonstrada, de fato, é a mais louvável. No entanto, no *Contra Academicos*, Agostinho não se isenta, mas se reserva a afirmar ao final do diálogo que: "Tenho a certeza de absolutamente nunca separar-me da autoridade de Cristo, pois não encontro outra mais poderosa" (*Acad.* III, 20, 43, CCSL 29, 61 [*l.* 18-19], tradução de Agustinho Belmonte, 2019 [2008]: *Mihi ergo certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere; non enim reperio ualentiorem*). O que parece marcar toda uma busca por uma "filosofia religiosa", que mesmo relacionada com a razão, não abdica da fé, e que parece se delinear, com alguma preponderância, em obras como *De beata uita*, ao menos na juventude (Silva Filho, 2021, p. 111). O que demonstra o seu compromisso com a fé cristã[39], colocando, por sua vez, em suspeita a afirmação de Alfaric (1918).

[39] Contrariando a tese de Prosper Alfaric, Charles Boyer, em 1920, escreve uma obra intitulada *Christianisme et Néo-Platonisme dans la formation de Saint Augustin*, em que ele defende peremptoriamente a tese de que Agostinho era um cristão fervoroso já na época dos seus diálogos do *Cassiciacum*.

Aliás, talvez Alfaric, Romaniano e o público-alvo de Agostinho — formado por filósofos não-cristãos — não tenham percebido, mas ele exorta à vida na filosofia (*Acad.* I, 1, 3, CCSL 27, 4 [*l.* 67], tradução e grifos nossos: *Euigila, euigila, oro te*, "Desperta, desperta, peço-te!) com o verbo *euigila, -are*, uma palavra cuja acepção possui similaridade com o significado daquelas palavras que são usadas no Antigo e Novo Testamento, quando o texto descreve uma situação em que há pessoas inertes diante da divindade, mas que precisam "acordar" (cf. *Juízes* 5:12; *Salmos* 35:23; 44:23; *Habacuque* 2:19; *Efésios* 5:14; *Romanos* 13:11), o que pode sugerir certo compromisso com a fé cristã por parte de Agostinho, ainda que de modo sutil.

Tomemos como exemplo uma passagem do Antigo Testamento. A *Vulgata Latina* trouxe a seguinte tradução para o livro de *Juízes*: "*Surge, surge, Debbora, surge, surge, et loquere canticum. Surge, Barac, et adprehende captivos tuos, fili Abinoem*" (*Juízes* 5:12, tradução da Bíblia de Jerusalém: *Desperta, Débora, desperta! Desperta, desperta, entoa um cântico! Coragem, Barac! Levanta-te e domina os que te haviam aprisionado, filho de Abinoem!*). O verbo *surgo, -ere*, traz consigo as seguintes acepções: "ressuscitar, elevar-se, insurgir, levantar-se" (Blaise, 1954, p. 801; Faria, 1962, p. 973). Por sua vez, trata-se de uma tradução do hebraico: עוּר דְּבוֹרָה עוּר עוּר דַּבֵּר שִׁיר קוּם בָּרָק שָׁבָה שִׁבְיְךָ בֶּן אֲבִינֹעַם (*ʿûr Dĕvôrāh, ʿûr ʿûr, ʿûr dabbar šîr; qûm Bārāq, šĕbāh šĕbî ben ʾĂvînōʿam*). Note, a *Vulgata* está traduzindo עוּר (*ʿûr*), cuja acepção traz consigo a ideia de "despertar", mas também a de "promover e incitar" características emocionais (DITAT-1587, 1095), por *surgo,* e faz o mesmo com קוּם (*qûm*), que possui a ideia de "colocar-se de pé ou situação daquele que se ergue" (DITAT-1999, 1331).

Além dessa recorrência do chamado para um "despertamento", a construção da convocatória de Agostinho se assemelha com a que é encontrada em *Juízes*. Por um lado, temos: *surge, surge, Debbora*; enquanto que, do outro, temos: *euigila, euigila,* [Romaniano], *oro te*. Há uma repetição dos termos com a intenção de dar destaque, mas também reforçar a necessidade dessa ação. No entanto, o que talvez distinga a fala de Agostinho daquela que é encontrada no Antigo Testamento, *e. g.*, é que no texto bíblico, a ideia de "acordar" esteja mais relacionada com uma ação que precisa ser tomada frente ao divino, o que justificaria o uso de *surgo*, como uma "elevação superior e um posicionamento moral" (Blaise, 1954, p. 801), enquanto que, no *Contra Academicos*, *euigilo* chama nossa atenção para uma atitude diante do conhecimento, quer-se dizer, o leitor está sendo convocado para se dedicar aos estudos, uma acepção que remonta aos textos de Cícero (Glare, 2012 [1982], p. 688). O texto bíblico fala, de imediato, a respeito de Deus. Agostinho, por outro lado, fala-nos de um

caminho que é a vida na filosofia (*Acad.* II, 2, 4), e que é capaz de indicar a vida feliz que está em Deus (*beata u.* IV, 34-35), sendo esse o motivo pelo qual a vida feliz seria viver na filosofia. Não há como negar um certo otimismo quanto ao domínio das disciplinas liberais, mas também é evidente que, no *Cassiciacum*, esse otimismo parece ir se enfraquecendo para comportar a fé, e que chega em seu ápice na maturidade.

Dessa maneira, ao dar maior ênfase aos textos de autores clássicos em seu diálogo, Agostinho não parece prudente afirmar que ele está fazendo um "julgamento de valor" entre textos não-cristãos *versus* textos cristãos. Sua intenção, por outro lado, talvez seja a de mostrar como os textos de autores que não compartilham a mesma fé estão fazendo coro, *i. e.*, apontando para um tipo de filosofia (amor à sabedoria) que não contradiz a sagrada doutrina (*Acad.* III, 20, 43).

Além disso, Romaniano é alguém que faz parte do círculo de amigos próximos de Agostinho, conhecendo-o a ponto de estar ciente da própria descrença de seu amigo em encontrar a verdade na "igreja" (*ecclesia*) (*conf.* V, 10, 19). Desse modo, poder-se-ia questionar: como agora essa igreja se tornou fonte de sabedoria? Seria, assim, um tanto incerto iniciar seu diálogo — embora faça menção à religião cristã em seu segundo prólogo (*Acad.* II, 2, 5) — com essa incoerência no discurso, a qual outrora fora criticada por Sêneca, em Roma, ao ponderar sobre o perigo de um filósofo dissociar o pensamento da sua prática de vida (*Epistulae morales ad Lucilium* LII, 7-10). Dessa forma, Agostinho não assume uma posição dogmática em relação ao que deve ser seguido por seu patrono, mas permite que ele mesmo identifique os benefícios de uma nova vida que lhe é oferecida, em detrimento da atual, sendo persuadido, assim, pela discussão que é apresentada no diálogo, a qual parece indicar determinado modo de se fazer filosofia.

3.1 Primeiro prólogo

No que diz respeito à primeira dedicatória (*Acad.* I, 1, 1), inicia-se com uma comparação em forma de quiasmo, entre a "virtude" (*uirtus*) e a "fortuna" (*fortuna*)[40]. A fortuna é apresentada como tendo tamanha força que, o homem que para si fora feito, jamais poderia ser arrebatado de suas mãos pela virtude. No entanto, essa virtude que parece

[40] Na arte medieval, a fortuna recebeu uma imagem conhecida como a *Roda da Fortuna*. Nela, o percurso de vida humana é simbolizado, pois representa, em seu giro, a constante mudança, a perfeita imagem do que é efêmero, fortuito e lançado ao acaso (Biedermann, 1996, p. 591), por isso a fortuna se tornou uma deusa tão temível, quanto amada, porque ela não era responsável por apenas trazer tempestade e tristeza, mas também bonança e riqueza. Para uma breve incursão ao tema, sugerimos o artigo de Zierer e Costa (2000).

impotente frente à fortuna, também é tão forte quanto ela, de modo que a fortuna jamais pode arrebatar aqueles que estão em sua posse. Desse modo, Agostinho passa a personificar a virtude, representado-a como uma figura feminina — e o mesmo ocorre com a filosofia em *Acad.* II, 3, 7 —, que, conforme assevera Agostinho, se

> [...] *hominem sibi aptum ita uicissim uirtus fortunae repugnanti posset auferre, ut ab ea sibi auferri neminem patitur, iam tibi profecto iniecisset manus, suique iuris te esse proclamans, et in bonorum certissimorum possessionem traducens ne prosperis quidem casibus seruire permiteret.*
>
> [...] pudesse a virtude, assim como não permite que a fortuna lhe arrebate alguém, por sua vez arrebatar à fortuna resistente ao homem feito para ela! Certamente ela já se teria apoderado de ti [Romaniano], proclamando que és seu de direito e dando-te posse dos bens mais seguros, te libertaria até da submissão aos acasos felizes (*Acad.* I, 1, 1, CCSL 29, 3 [*l.* 1-6], tradução de Agustinho Belmonte, 2019 [2008]).

Nesta representação, a virtude é vista como poderosa, mas também impotente contra a fortuna. No entanto, isso também revela a dificuldade em se tornar virtuoso, o que, a princípio, pode ser visto como um elogio a Romaniano, porque o seu estado atual, desse modo, seria compreensível, dadas as dificuldades de se desvencilhar da fortuna e retornar para aquela a qual Romaniano havia sido feito, *i. e.*, para a virtude.

> *O utinam, Romaniane, hominem sibi aptum ita uicissim uirtus fortunae repugnanti posset auferre, ut ab ea sibi auferri neminem patitur, iam tibi profecto iniecisset manus, suique iuris te esse proclamans, et in bonorum certissimorum possessionem traducens ne prosperis quidem casibus seruire permitteret. Sed quoniam ita comparatum est siue pro meritis nostris siue pro necessitate naturae, ut diuinum animum mortalibus inhaerentem nequaquam sapientiae portus accipiat, ubi neque aduersante fortunae flatu neque secundante monueatur, nisi eo illum ipsa uel secunda uel quasi aduersa perducat, nihil pro te nobis aliud quam uota restant, quibus ab illo cui haec curae sunt deo, si possumus, impetremus, ut te tibi reddat — ita enim facile reddet et nobis — sinatque mentem illam tuam, quae respirationem iam diu parturit, aliquando in auras uerae libertatis emergere.*
>
> Oxalá, Romaniano, pudesse a virtude, assim como não permite que a fortuna lhe arrebate alguém, por sua vez arrebatar à fortuna resistente o homem feito para ela! Certamente ela já se teria apoderado de ti, proclamando que és seu de direito e dando-te posse dos bens mais seguros, te libertaria até da submissão aos acasos felizes. Mas acontece que, seja por nossa culpa, seja por uma necessidade natural, a alma divina unida ao corpo mortal não alcança o porto da sabedoria, onde não agitam os ventos prósperos ou adversos da fortuna, sem que para lá seja conduzida pelo favor ou pela desgraça da mesma fortuna. Assim, nada nos resta senão fazer votos para obter daquele Deus de quem isso depende, que te restitua a ti mesmo — assim facilmente te restituirá também a nós — e permite ao teu espírito, que há tanto tempo o deseja, elevar-se finalmente à atmosfera da verdadeira liberdade (*Acad.* I, 1, 1, CCSL 29, 3 [*l.* 1-15], tradução de Agustinho Belmonte, 2019 [2008]).

Com efeito, esse paradoxo estabelecido entre fortuna e virtude também pode estar relacionado à filosofia estoica, na qual a "finalidade" (τέλος) do sábio estoico seria a posse da virtude, o que lhe concederia felicidade e independência dos acontecimentos externos, sendo, assim, poderosa para o "sábio" (*sapiens*), mas impotente para o "tolo" (*stultus*) que não a possui, comenta Schlapbach (2003, p. 28). Frente a isso, a reação de Romaniano poderia ser desesperadora, visto que ele está sob os cuidados da fortuna, que a ninguém deixa escapar, o que, *grosso modo*, significaria estar distante da felicidade, e lançado em uma situação avassaladora, o que justificaria a necessidade de Agostinho em apresentar alguma explicação para a condição de seu amigo. E isso é importante, pois explica os motivos pelos quais Agostinho se dedica a fazer, continuamente em seus prólogos, exposições sobre o estilo de vida que foi seguido por Romaniano e, consequentemente, o que ele aspirava, havendo, além disso, uma vinculação muito próxima entre o que ambos viveram, o que dá a Agostinho certa autoridade para falar sobre tal assunto, e faz da exortação à filosofia, algo ainda mais convincente e digno de confiança. No entanto, Agostinho assevera que o "porto da sabedoria" (*portus sapientiae*)[41], "seja por méritos do homem ou por uma necessidade natural"[42] (*siue pro*

[41] A metáfora do porto é amplamente utilizada por Agostinho, em especial no *De beata uita*. Logo no início do texto, Agostinho desenvolve todo um cenário para discutir sobre os tipos de navegantes que se aproximam do "porto da filosofia" (*philosophiae portum*). No contexto educativo da antiguidade, o clássico poema épico de Homero, *Odisseia* (Οδύσσεια), onde há o relato da viagem marítima de regresso do herói Odisseu para sua casa na ilha de Ítaca, desempenhou grande influência. Mas não apenas ele, Virgílio, em sua obra *A Eneida* (*Aeneis*) — que retrata a fundação de Roma, ligando-a ao lendário Eneias que em sua viagem marítima atravessa o mar Mediterrâneo — obra que também exerceu influência no ambiente educacional antigo, uma vez que foi base para a educação romana. Dessa forma, fazer menção ao ambiente marítimo trata-se de um *topos* (τόπος κοινός) literário bastante comum (Fuhrer, 1997, p. 64-65). Contudo, comentadores identificam essa imagem como sendo uma possível apropriação que Agostinho faz de Cícero, em *Tusculanae Disputationes*, uma vez que o arpinate também se vale da ideia do "porto" como um local seguro e que é identificado com a filosofia (Catapano, 2001, p. 31). Cf. *Tusculanae Disputationes* V, 2, 5, tradução de Bruno Fregni Bassetto (2014) e grifo nosso: "Contudo, também a correção toda dessa culpa, dos demais desvios e dos nossos tropeços deve ser solicitada à filosofia. Porque, desde os primeiros momentos da juventude, nossa vontade e a dedicação ao estudo nos impeliram à enseada da filosofia, nesse mesmo porto para tais questões extremamente graves, do qual tínhamos saído, nos refugiamos acossados por uma grande tempestade. Ó filosofia, guia da vida, pesquisadora da virtude e destruidora dos vícios! O que poderia ser sem ti não apenas nós, mas a vida dos homens como um todo? Tu produziste as cidades, tu reunidas os homens dispersos na comunidade da vida, tu os juntaste primeiramente nas casas, depois nas uniões conjugais e em seguida na comunhão das palavras e das letras; tu foste a criadora das leis, a mestra dos costumes e da disciplina; a ti recorremos, a ti pedimos ajuda, a ti nos entregamos, se anteriormente em grande parte, agora porém profunda e inteiramente. Pois um único dia está bem e, segundo teus preceitos, a imortalidade deve ser anteposta ao ato de quem erra". (Cf. *Sed et huius culpae et ceterorum vitiorum peccatorumque nostrorum omnis a philosophia petenda correctio est. Cuius in sinum cum a primis temporibus aetatis nostra voluntas studiumque nos compulisset, his gravissimis casibus in eundem portum, ex quo eramus egressi, magna iactati tempestate confugimus. O vitae philosophia dux, o virtutis indagatrix expultrixque vitiorum! quid non modo nos, sed omnino vita hominum sine te esse potuisset? Tu urbis peperisti, tu dissipatos homines in societatem vitae convocasti, tu eos inter se primo domiciliis, deinde coniugiis, tum litterarum et vocum communione iunxisti, tu inventrix legum, tu magistra morum et disciplinae fuisti; ad te confugimus, a te opem petimus, tibi nos, ut antea magna ex parte, sic nunc penitus totosque tradimus. Est autem unus dies bene et ex praeceptis tuis actus peccanti inmortalitati anteponendus*).

[42] Em *Retractationes* I, 1, 2, Agostinho afirma que bastaria ter dito "por nossos méritos", visto que a ideia é a de que por causa do pecado original, a natureza humana fora corrompida e isso seria, portanto, um obstáculo. No

meritis nostris siue pro necessitate naturae), não é alcançado sem que a fortuna esteja envolvida, conduzindo, por conseguinte, aqueles que estão sob sua custódia.

E é dessa maneira que Romaniano é exortado a avaliar sua própria vida e a compreender que, tanto as adversidades, quanto a bonança, são condições provocadas pela fortuna. Assim, mais uma vez o paradoxo se instaura, porque a fortuna foi apresentada como sendo oposta à virtude, no entanto, também conduz até o "porto da sabedoria". Todavia, quanto ao real significado que Agostinho atribui à Fortuna e à promessa da filosofia, para qual convida seu patrono, ele afirma que,

> *Etenim fortasse quae uulgo fortuna nominatur occulto quodam ordine regitur nihilque aliud in rebus casum uocamus, nisi cuius ratio et causa secreta est, nihilque seu commodi seu incommodi contingit in parte, quod non conueniatet congruat uniuerso. Quam sententiam uberrimarum doctrinarum oraculis editam remotamque longissime ab intellectu profanorum se demonstraturam ueris amatoribus suis ad quam te inuito philosophia pollicetur. Quam ob rem cum tibi tuo animo indigna multa accidunt, ne te ipse contemnas. Nam se diuina prouidentia pertenditur usque ad nos, quod minime dubitandum est, mihi crede, sic tecum agi oportet, ut agitur.*
>
> Talvez o que vulgarmente se chama Fortuna é regido por uma ordem secreta e o que chamamos de acaso nos acontecimentos se deve ao nosso desconhecimento das suas razões e causas, e não há nenhum acontecimento particular feliz ou infeliz que não se harmonize e não seja coerente com o conjunto de tudo. Esta verdade proclamada pelos oráculos das mais fecundas doutrinas e inacessível às inteligências profanas, a filosofia, para a qual te convido, promete demonstrá-la aos verdadeiros amigos. Por isso não te menosprezes se te ferem muitos males imerecidos. Se a divina providência se estende até nós, do que não se deve duvidar, acredita-me, o que está acontecendo contigo é o que é necessário acontecer (*Acad.* I, 1, 1, CCSL 29, 3 [*l.* 15-25], tradução de Agustinho Belmonte, 2019 [2008], grifos nossos).

Com isso, Agostinho esclarece que o que comumente é chamada de fortuna, trata-se, na verdade, da "providência divina" (*diuina prouidentia*), de modo que toda a dor e o sofrimento, bem como as riquezas e os prazeres experimentados, fazem parte de um caminho oculto por meio da qual ela conduz o homem. Em vista disso, em sua exortação, Agostinho revela estar preocupado em demonstrar e guiar Romaniano a compreender a atuação da providência, porque apenas ao direcionar o olhar para o passado — e, então, ao contemplar sua trajetória e compreendê-la —, é que Romaniano poderia, de fato, tomar uma atitude para o futuro — que é a finalidade do protréptico —, *i. e.*, entregar-se à filosofia, que promete revelar a verdade que é "que é proclamada pelos oráculos das doutrinas mais fecundas doutrinas" (*Quam sententiam uberrimarum doctrinarum oraculis editam*).

---

entanto, essa doutrina só é de fato discutida por Agostinho, em *Gn. adu. Man.* II, 15, 22, por volta de 388-390 d.C., o que não extinguiria dúvidas a respeito do que ele poderia estar pensando ao usar essas palavras.

Esses oráculos, dado o seu conteúdo, dificilmente podem ser compreendidos como alusivos à *Bíblia*, pondera Schlapbach (2003, p. 39). No entanto, essa não é uma análise muito precisa, visto que, se o que foi traduzido como "verdade" (*sententia*), refere-se à providência divina, então não seria temerário argumentar ser essa uma referência à soberania divina em conduzir o curso da vida humana conforme sua vontade, tema presente no *Antigo* e *Novo Testamento*. Certamente a ideia de uma providência divina não era estranha na antiguidade, mas presente no estoicismo e neoplatonismo, o que poderia ter sido transmitido a Agostinho por meio de Cícero. Contudo, a característica de uma providência destinada ao bem de cada pessoa, um cuidado divino para cada indivíduo, isso é uma característica tipicamente bíblica (Catapano, 2001, p. 24). O'Meara (1959a, p. 172), por sua vez, argumenta que os oráculos podem estar fazendo menção à *Filosofia dos Oráculos* (*De regressu animae*)[43], de Porfírio (ca. 234-309 d.C.). Todavia, essa posição é duramente criticada, porque a doutrina da ordem providencial era estranha à *Filosofia dos Oráculos*, além do mais, essa obra não fala de todo um conhecimento que seria a promessa da filosofia, mas de uma segurança do conhecimento oracular disponível aos eleitos (Catapano, 2001, p. 25-26).

Contudo, ainda há outra opção interpretativa que se alinha às discussões propostas nos diálogos entre Licêncio e Trigécio (*Acad.* I, 3, 7). Agostinho, ao falar sobre o que havia aprendido por meio da dialética, menciona que ao dialético é preciso conhecer o "método" (*modus*), no sentido de princípios que regem o funcionamento de uma discussão dialética, caso contrário, deveria abandonar o seu conhecimento (*Acad.* III, 13, 29, CCSL 29, 3 [*l.* 33-34], tradução nossa: *Si autem modus in aliquibus rebus latet penitus hominem, scientiam eius non esse quaerendam*, "Porém, se em algumas coisas o *modus* está completamente oculto ao homem [dialético], esse conhecimento não deve ser buscado"). Dentre as acepções de *modus*, há possibilidades de se optar por traduções como: "justa medida", "tipo", "caminho", "modo", "maneira de enunciar um silogismo", "maneira", "capacidade" e, também, "método" (Blaise, 1954, p. 537; Glare, 2012 [1982], p. 1237). Sua recorrência não se restringe ao *Contra Academicos*, mas também está em *De beata uita* (II, 7; IV, 32; IV, 34-35) e no *De ordine* (I, 8, 26; II, 5, 14; II, 19, 50). E, assim, é um tanto difícil a tradução dessa palavra, porque, como observa Foley (2019, p. 242) em sua tradução do *Contra Academicos*, tudo dependerá do contexto. Mas, no *Contra Academicos* (III, 13, 29), Agostinho parece aludir à necessidade de o dialético conhecer os critérios da própria ciência da qual faz uso, pois assim

[43] *Filosofia dos Oráculos* e *De regressu animae*, são consideradas as mesmas obras por alguns comentadores, mas por se encontrarem em estado fragmentário, não se pode fazer uma assertiva final, sendo ainda matéria de debate. A esse respeito, confira os estudos de Dobell (2009) e Uždavinys (2009).

poderia conhecer o seu funcionamento e conclusões que dela derivam, bem como sopesar falácias provenientes do seu mau uso, uma vez que o contexto da passagem situa-se em um momento de esclarecimento sobre o procedimento da dialética e a necessidade desse conhecimento para uma condução adequada da discussão.

Diante do exposto, se a filosofia for considerada como um conhecimento seguro e autêntico, capaz de ensinar verdadeiramente (*Acad.* I, 1, 3, CCSL 29, 5 [*l.* 75-77], tradução de Agustinho Belmonte, 2019 [2008]: *Ipsa enim docet uere docet nihil omnino colendum esse totumque contemni oportere, quicquid mortalibus oculis cernitur, quicquid ullus sensus attingit*, "É ela que me ensina, e ensina de verdade, que absolutamente nada do que se vê com os olhos mortais ou se alcança por qualquer outro sentido merece ser cultivado mas totalmente desprezado"), como um conhecimento autorizado, assim como é o caso do oráculo em *De beata uita* (I, 4, 31), então é possível que oráculos correspondam a um tipo de "método" ou "caminho" (*modus*), *i. e.*, o critério ou forma pela qual esse conhecimento autorizado atinge o saber, sendo por uso da "razão" (*ratio*) ou da "autoridade" (*auctoritas*)[44], levando-nos a concluir que, tanto a autoridade, quanto a razão, constituem-se como "caminhos" (*uiae*) para o conhecimento. Afinal, o próprio Agostinho julga ter um valor positivo a autoridade proveniente da tradição; no entanto, trata-se de caminho que exige menos esforço, conforme disposto em *De animae quantitate*, uma obra escrita durante a segunda estadia de Agostinho na cidade de Roma, entre outono de 387 e verão de 388, mas que pode nos auxiliar a esclarecer um pouco mais sobre as elucubrações de Agostinho a respeito da relação entre a autoridade e a razão.

> *Aliud est enim cum auctoritati credimus, aliud cum rationi. Auctoritati credere magnum compendium est et nullus labor; quod si te delectat, poteris multa legere, quae magni et divini viri de his rebus, necessaria quae videbantur, salubriter imperitioribus quasi nutu quodam locuti sunt credique sibi voluerunt ab his, quorum animis vel tardioribus vel implicatioribus alia salus esse non posset. Tales enim homines, quorum profecto maxima multitudo est, si ratione velint verum comprehendere, similitudinibus rationum facillime decipiuntur et in varias noxiasque opiniones ita labuntur, ut emergere inde ac liberari aut numquam aut aegerrime queant. His ergo utilissimum est excellentissimae auctoritati credere et secundum hoc agere vitam. Quod si tutius putas, non solum nihil resisto, sed etiam multum adprobo. Si autem cupiditatem istam refrenare non potes, qua tibi persuasisti ratione pervenire ad veritatem, multi et longi circuitus tibi tolerandi sunt, ut te non ratio adducat nisi ea, quae sola ratio dicenda est, id est vera ratio; et non solum vera, sed ita certa et ab omni similitudine falsitatis aliena, si tamen ullo modo*

[44] O conceito de *auctoritas* recebeu grande atenção por Ambrósio, Jerônimo e Agostinho. No caso de Agostinho, a palavra aparece 1.256 vezes ao longo de todo o seu trabalho (Pollmann, 2014, p. 161). Contudo, recebe novas nuances no decorrer das suas obras, de modo que a sua compreensão de *auctoritas* na juventude, não é a mesma apresentada em sua maturidade, especificamente no momento em que precisa tratar da *auctoritas* do bispo e da Igreja. Afinal, no *Contra Academicos*, *e. g.*, o conceito de *auctoritas* parece estar mais relacionado com o tipo de método/caminho para se buscar à verdade, enquanto que na maturidade isso, aparentemente, tem outra dimensão.

> *haec ab homine inveniri potest, ut nullae disputationes falsae aut verisimiles ab ea te possint.*
>
> Uma coisa é quando damos fé a uma autoridade, outra quando a damos à razão. É tarefa menos duradoura acreditar na autoridade e não supõe nenhum esforço. Se isto te agrada, poderás ler as muitas que grandes e santos homens disseram, como que por insinuação, atinente a esses assuntos, as quais pareciam necessárias para a salvação dos mais ignorantes; e quiseram que lhes desse crédito aqueles para cujas inteligências mais tardas e ignorantes não poderia haver salvação. Essas pessoas, no entanto, que são muitas, se pretendem compreender a verdade mediante a razão, são muito facilmente enganadas pelas semelhanças das razões, e de tal modo se resvalam para várias e danosas opiniões, das quais, ou nunca ou com muita dificuldade, conseguem emergir e delas se libertar.
> Para elas, portanto, é de grande utilidade acreditar apoiados numa autoridade de grande peso e levar a vida de acordo com ela. Este procedimento, se pensares melhor, não somente não condeno, mas também aprovo totalmente. Mas, se não és capaz de refrear esse desejo, pelo qual te determinaste chegar à verdade mediante a razão, deverás tolerar muitos e longos rodeios, a fim de que não sejas guiado a não ser pela razão que merece esse nome, ou seja, a verdadeira razão; e não só verdadeira, mas de tal modo certa e livre de toda a aparência de falsidade, que se é que é possível ser encontrada por um ser humano, que nenhum raciocínio falso ou verossimilhante te possa afastar dessa mesma verdade (*an. quant.* I, 7, 12, CSEL 89, 144-145 [*l.* 20-25/1-16], tradução de Agustinho Belmonte, 2019 [2008], grifos nossos).

No texto, Agostinho assevera que o conhecimento que se adquire por meio da autoridade se dá de forma "muito rápida" (*magnum compendium est*), pois para obtê-lo, basta que se leia a autoridade no assunto, "não havendo nisso grande esforço" (*nullus labor*). Mas quanto a essa forma de se conhecer, Agostinho não a critica, pelo contrário, a aprova, visto que as pessoas menos propensas e habilidosas com o uso da razão, poderiam facilmente ser enganadas pela "semelhança das razões" (*similitudinibus rationum*). Com *similitudinibus rationum*, assumindo que, dentre as acepções de *ratio*, temos a ideia de "argumento" e "prova", Agostinho parece aludir à sutileza de argumentos que podem ser dispostos em um discurso racional, cuja as afirmações, ainda que falsas, podem ter semelhança com a verdade, levando aqueles de "inteligências mais tardas e ignorantes" (*animis uel tardioribus uel implicatioribus*) a caírem no engano, do qual, por vezes, não conseguem se libertar, ou conseguem, mas com muita dificuldade. No caso desses, portanto, maior utilidade se há em buscar o conhecimento por meio da autoridade.

Por outro lado, Agostinho salienta que se o desejo de Evódio é o de buscar o conhecimento mediante à razão, então é necessário paciência, pois este é um procedimento que implica "longos rodeios" (*longi circuitus*), possivelmente uma referência às discussões provenientes de um diálogo filosófico, afinal, como se observa no *Contra Academicos*, no primeiro e segundo livro, os debatedores seguem um processo lento de discussão, em que há uma questão, definição de termos e exposição dos argumentos, seguida da análise de cada

afirmação, exigindo grande esforço e atenção daqueles que estão envolvidos com o diálogo filosófico, porque a falta de atenção, certamente leva o interlocutor a admitir inadvertidamente uma proposição, o que compromete o desenvolvimento do diálogo (*Acad.* I, 3, 8). É no diálogo filosófico que Agostinho nos apresenta esse procedimento da razão, aqui entendida como a faculdade mental de raciocinar fazendo associações e separações conceituais (*ord.* II, 13, 38). No entanto, como já afirmado, esse procedimento é lento. Apenas o diálogo *Contra Academicos* dura seis dias (*Acad.* I, 2, 5; 4, 11; 6, 16; II, 4, 10; 11, 25; III, 1, 1), mesmo se tratando de uma discussão que, nas palavras de Agostinho, "trata-se da nossa vida, dos costumes e da alma" (*Acad.* II, 9, 22, CCSL 29, 30 [*l.* 17], tradução de Agustinho Belmonte, 2019 [2008]: *de uita nostra de moribus de anima res agitur*), *i. e.*, a discussão é de suma importância, mesmo assim durou um longo período até que fosse considerada suficiente.

Ademais, como característica do protréptico, Agostinho também oferece a Romaniano um "exemplo" (*exemplum*) a se seguir e "imitar" (*imitatio*) que se encontra na pessoa de Licêncio (*Acad.* I, 1, 4), filho de Romaniano, que, no início da discussão proposta no primeiro livro, prende-se à autoridade para defender suas opiniões (*Acad.* I, 2-3, 6-7), contudo, ao decorrer do diálogo apresenta um desenvolvimento promissor, na medida em que se afasta gradativamente de argumentos de autoridade e assume uma postura dialética, valendo-se estritamente da razão para confirmar suas opiniões (*Acad.* I, 5-8, 14-23). Desse modo, a filosofia para a qual Romaniano é convidado por meio do exemplo de seu filho, é aquela que demonstra aos seus amigos a verdade; porém não o faz de modo autoritativo, mas apresenta por meio do discurso racional, conforme Agostinho demonstra no decorrer do *Contra Academicos*, através do aprimoramento e desenvolvimento da discussão de seus discípulos.

Apesar disso, Agostinho não recorre apenas ao exemplo do filho de Romaniano para convencê-lo e persuadi-lo à filosofia, mas também usa a si mesmo como um exemplo, ao mostrar um paralelo entre o seu antigo e atual estado de vida[45]; visto que apresentar uma postura contrária ao que se anuncia seria uma evidente amostra de algo que só poderia

[45] Esse tipo de descrição levou muitos estudiosos modernos a olharem para o *Contra Academicos* como uma descrição autobiográfica que seria capaz de revelar o estado psicológico do Agostinho de juventude, de modo que seria possível inferir o que ele estaria pensando naquela época (Harrison, 2006, p. 4). No entanto, essa é uma leitura problemática, porque desconsidera, assumindo-se essa análise psicologizante do texto, o fato de que Agostinho poderia ter ocultado muito do seu pensamento — afinal, não se pode esquecer da existência do estenógrafo e a possibilidade de uma revisão feita por Agostinho a respeito do texto —, haja vista que a escrita do diálogo tinha por finalidade convencer e trazer uma mudança para a vida de Romaniano, fazendo com que uma leitura imparcial do aspecto biográfico contido na obra fosse algo irrealizável (Squires, 2011, p. 263). Para maiores detalhes a respeito dessa leitura autobiográfica, recomendam-se os textos de Mourant (1966), O'Meara (1950) e McWilliam (1990).

dissuadir, e não persuadir; mas se a vida do anunciante fosse apresentada de modo coerente com o que ele está a oferecer, então, certamente, o convite seria credível e razoável.

Por isso, Agostinho retoma a sua experiência e faz paralelo com o estado de vida atual de Romaniano, e, então, começa a apontar para todos os bens dos quais seu patrono desfrutara, sem deixar de destacar que ele também passou por isso em outro momento de sua vida, usufruindo de todos os bens transitórios que lhe eram oferecidos. A ênfase do texto (*Acad.* I, 1, 2) está em descrever os tipos de prazeres experimentados por Romaniano e lhe oferecer o ensinamento de que toda a glória e vida repletas de aplausos e honras conferidas por seus concidadãos, aqueles que são chamados de "grande multidão" (*inmensa turba*), bem como todo o prestígio humano, não passam de "banalidades transitórias, frágeis e cheias de calamidade" (*fluxa et fragilia et plena calamitatum*), o que corresponde à mesma argumentação que é atribuída ao *Hortensius* de Cícero, a partir dos fragmentos de que dispomos. Neles, é-nos dito que nada de bom pode vir da Fortuna, de modo que nem riqueza (fr. 74-76 Grilli), glória (fr. 77-83 Grilli) ou prazer (fr. 84-87 Grilli) poderiam fazer um homem feliz, porque para se alcançar uma vida bem-aventurada, ao invés de bens passageiros concedidos pela Fortuna, aquilo que de fato se faz necessário é a sabedoria (fr. 67-73 Grilli).

Sobre o frágil e passageiro prestígio vivenciado por Romaniano, Agostinho também o experimentou quando estava em sua cátedra de retórica em Milão, até que a providência divina, por meio de uma "dor no peito" (*pectoris dolor*) fizesse com que ele abandonasse sua profissão e, então, se "refugiasse no seio da filosofia" (*Acad.* I, 1, 3, CCSL 29, 5 [*l.* 72], tradução de Agustinho Belmonte, 2019 [2008]: *in philosophiae gremium confugere*), *i. e.*, dedicando-se àquela que, como a metáfora do seio salienta, é capaz de alimentar e fortalecer o homem, mas também saciar a sua sede pela verdade, na medida em que aponta para a verdade; sendo essas imagens empregadas por Agostinho para convencer seu patrono Romaniano a lançar-se, com ele, no seio da filosofia, dedicando-se a ela (*Acad.* II, 2, 3, CCSL 29, 3 [*l.* 1], tradução de Agustinho Belmonte, 2019 [2008]: *Ergo adgredere mecum philosophiam*, "Dedica-te, pois, comigo à filosofia"). Assim fazendo, não de modo forçoso, mas despertando-o para essa nova vida que é vivida na própria filosofia.

3.2 Segundo prólogo

Mesmo diante da exposição do primeiro prólogo, é possível que Agostinho tenha ficado insatisfeito com esse primeiro prólogo, achando-o insuficiente para abarcar todas as razões que deveriam guiar seu interlocutor à filosofia. Desse modo, ao fim da terceira e última

discussão entre Licêncio e Trigécio, presentes no primeiro livro, Agostinho retoma o texto dedicatório que, novamente, apresenta uma investida persuasiva dirigida a seu patrono, relembrando e reafirmando o que fora dito no primeiro prólogo, na medida em que salienta o lugar da filosofia para uma vida regida em sabedoria. Mas não apenas isso, Agostinho também tece algumas considerações que apontam para uma espécie de exigência que deve ser suprida para a empreitada cujo convite se apresenta.

> *Si quam necesse est disciplina atque scientia sapientiae uacuum esse non posse sapientem, tam eam necesse esset inuenire, dum quaeritur, omnis profecto Academicorum uel calumnia uel pertinacia uel peruicacia uel, ut ego interdum arbitror, congrua illi tempori ratio simul cum ipso tempore et cum ipsius Carneadis Ciceronisque corporibus sepulta foret. Sed quia siue* (1) *uitae huius multis uariisque iactationibus, Romaniane, ut in eodem te probas, siue* (2) *ingeniorum quodam stupore uel socordia uel tarditate torpentium siue* (3) *desperatione inueniendi — quia non quam facile oculis ista lux, tam facile mentibus sapientiae sidus oboritur — siue etiam, qui error omnino populorum est, falsa opinione inuentae a se ueritatis nec diligenter homines quaerunt, si qui quaerunt, et a* (4) *quaerendi uoluntate auertuntur, euenit, ut scientia raro paucisque proueniat.*
>
> Se fosse tão necessário encontrar a sabedoria quando procurada, quanto, para ser sábio, é necessário possuir a sua disciplina e ciência, certamente toda a falsa sutileza, a obstinação, a teimosia dos Acadêmicos, ou, como por vezes penso, as razões válidas para o seu tempo, teriam sido sepultadas com a época e os corpos de Carnéades e de Cícero. Mas, seja (1) em razão das múltiplas e variadas vicissitudes desta vida, como tu mesmo podes experimentar, Romaniano, seja (2) por certo entorpecimento, apatia e indolência dos espíritos, seja (3) por causa da desesperança de encontrar a verdade, pois a estrela da sabedoria não brilha tão facilmente à mente como esta luz material aos nossos olhos, seja ainda e este erro é muito comum entre os povos pelo fato de que os homens erroneamente imaginam ter encontrado a verdade, deixam de buscá-la com diligência, se é que a buscam, e facilmente perdem a (4) vontade de procurá-la, ocorre que a ciência é rara e quinhão de poucos (*Acad.* II, 1, 1, CCSL 29, 18 [*l.* 1-14], tradução de Agustinho Belmonte, 2019 [2008], grifos e numeração nossa).

Neste segundo prólogo, percebe-se um Agostinho mais incisivo quanto ao pensamento que deseja expurgar, pois afirma que as falsas sutilezas dos acadêmicos teriam sido sepultadas "se fosse tão necessário encontrar a sabedoria quando procurada, quanto, para ser sábio, é necessário possuir a sua disciplina e ciência" (*Si quam necesse est disciplina atque scientia sapientiae uacuum esse non posse sapientem, tam eam necesse esset inuenire, dum quaeritur*). Nesse sentido, Agostinho está convidando Romaniano à filosofia de modo semelhante ao que Cícero faz ao apresentar o motivo pelo qual a filosofia deve ser estudada. Segundo ele, "se for perguntado se a filosofia deve ser estudada, o argumento seria o seguinte: a filosofia é o amor à sabedoria, e isso ninguém duvida que deve ser estudado. Portanto, dedique-se à filosofia" (fr. 93 Grilli, tradução nossa: *Ut si quaeratur utrum philosophiae studendum sit, erit argumentatio talis: philosophia amor sapientiae est, huic studendum nemo*

dubitat: studendum igitur philosophiae)[46]. Afinal, o motivo pelo qual o homem deve se dedicar à filosofia, reside nela própria, pois se ela é a busca pela sabedoria, e a isso todos almejam e ninguém se atreve a dizer o contrário, então eis a razão para buscá-la. A necessidade de se ter uma vida na filosofia (*Acad.* II, 2, 4), por conseguinte, está no fato de que ela é a disciplina que busca a sabedoria, aquilo que é vital para o sábio e essencial para se alcançar a felicidade. No entanto, se considerarmos que Agostinho argumenta tendo em vista o fr. 93 do *Hortensius*, então é possível que ele esteja mostrando também, com certa ironia, que Cícero não deu o devido valor à sabedoria, embora a tenha defendido de modo tão admirável, pois se assim o tivesse feito, então não teria defendido os argumentos sutis dos filósofos acadêmicos, acreditando que feliz é aquele que busca, ainda que não consiga encontrar o que está a procurar (*Acad.* I, 3, 7, CCSL 29, 7 [*l.* 16-18], tradução de Agustinho Belmonte, 2019 [2008]: *Accipe igitur quae sit; nam eam tibi excidsse arbitror. Placuit enim Ciceroni nostro, beatum esse qui ueritatem inuestigat, etiamsi ad eius inuentionem non ualeat peruenire*, "Então escuta a sua opinião, pois parece que a esqueceste. O nosso Cícero pensava que é feliz quem busca a verdade, ainda que não consiga encontrá-la")

Assim, ao mesmo tempo que exorta, Agostinho também irrompe com um discurso dissuasivo, que pode ser chamado de "apotréptico" (ἀποτρεπτικός), cuja função está em mostrar a fraqueza do pensamento acadêmico representado por Cícero e Carnéades no

[46] Grilli (1962), em sua reconstrução, indica a passagem do *De officiis* II, 2, 5-6, que ele determina como fragmento 94, como sendo parte do tipo de discurso que poderia estar presente no *Hortensius*. Nesta passagem, Cícero também tenta persuadir seu interlocutor à filosofia, ao questionar se haveria melhor caminho do que este que a própria filosofia oferece. Assim, ele defende a necessidade de se empenhar no estudo da filosofia, visto que ela é a busca pela sabedoria e nada há de mais digno do que isso. Cf. Tradução de Segurado e Campos (2018), *De officiis* II, 2, 5-6, fr. 94 Grilli: "O que há, ó deuses, de mais desejável, de mais importante do que a sabedoria, o que há de melhor e mais digno para um homem? Aos homens que procuram alcançar a verdade damos o nome de "filósofos", e quanto à filosofia, se quiseres explicar o sentido da palavra, nada mais é do que o empenho em obter a sabedoria. Segundo a definição dos antigos filósofos, a sabedoria é a ciência das coisas divinas e humanas, e das causas que determinam essas mesmas coisas. Quem condena este estudo, não consigo entender o que poderá considerar digno de apreço. Se o que cada um procura é o prazer do espírito e o alívio dos cuidados, que coisa pode comparar-se com estes estudos, que sempre buscam algo tendo por fim a felicidade e a harmonia da vida, e para ela muito contribuem? Se o que se procura é o princípio racional da constância e da virtude, ou esta arte serve para alcançar esse propósito, ou então nenhuma outra o consegue. Dizer que não tem valor esta arte que tem por objecto as mais importantes matérias, quando sem arte mesmo as menos importantes nada valem, é atitude própria de homens que falam sem pensar e falham a propósito do que mais importa. Se existe alguma teoria da virtude, onde procurá-la, caso nos afastemos deste tipo de estudos?". (Cf. *Quid est enim, per deos, optabilius sapientia, quid praestantius, quid homini melius, quid homine dignius? Hanc igitur qui expetunt philosophi nominantur nec quisquam est aliud philosophia, si interpretari uelis, praeter studium sapientiae. Sapientia autem est, ut a ueteribus philosophis definitum est, rerum diuinarum et humanarum causarumque quibus eae res continentur scientia, cuius studium qui uituperat haud sane intellego quidnam sit quod laudandum putet. Na siue oblectatio quaeritur animi requiesque curarum, quae conferri cum eorum studiis potest, qui semper aliquid anquirunt quod spectet et ualeat ad bene beateque uiuendum? Siue ratio constantiae uirtutisque ducitur, aut haec ars est aut nulla omnino per quam eas assequamur. Nullam dicere maximarum rerum artem esse, cum minimarum sine arte nulla sit, hominum est parum considerate loquentium atque in maximis rebus errantium. Si autem est aliqua disciplina uirtutis, ubi ea quaeretur, cum ab hoc genere discendi dicesseris?*).

diálogo, pois o mesmo que elogia a filosofia por buscar a sabedoria, sem a qual não haveria felicidade, contenta-se em apenas buscá-la, em vez de possuí-la, sendo essa uma postura desoladora: com efeito, qual o valor de se buscar algo que não se pode encontrar? Afinal, quem busca, deseja encontrar. A título de exemplo, se alguém perde um relógio considerado precioso, ao procurá-lo, certamente almeja encontrá-lo, pois não haveria propósito em se buscar o que não se pretende alcançar, dada a sua impossibilidade. Dessa forma, portanto, seria verdadeiro afirmar que aquele que busca e o que não busca estão na mesma posição, com a diferença de que aquele que não busca, ao menos não se cansa do esforço.

Ademais, esse desdobrar do texto traz semelhanças com o *Protréptico* de Aristóteles que, ao se dirigir ao rei Temisonte, exortando-o a uma vida filosófica, também o dissuade, no momento em que defende o modo de vida filosófico dos seus detratores — os quais afirmavam não haver motivos para se fazer filosofia — quando diz que a necessidade de se cultivar a filosofia é dada no próprio questionamento, pois quando alguém alega ser dispensável fazer filosofia, quem assim afirma, também a faz, na medida em que questiona sua legitimidade e, desse modo, prova a sua necessidade (fr. 6 Rodríguez, tradução nossa: φιλοσοφεῖν λέγεται καὶ τὸ ζητεῖν αὐτὸ τοῦτο εἴτε χρὴ φιλοσοφεῖν εἴτε μή, καὶ τὸ τὴω φιλόσοφον θεωρίαν μετιέναι, "chama-se filosofar, tanto o seu próprio exame se é necessário ou não filosofar, quanto voltar-se para especulações filosóficas")[47].

Agostinho ainda inclui em sua exortação uma série de motivos pelos quais o homem abandona a busca pela verdade, de forma que, a partir deles, podem-se estabelecer os pré-requisitos que não podem estar ausentes na vida dos que buscam a sabedoria (*Acad.* II, 1, 1). Far-se-á necessário ao iniciado, portanto, (1) receber ventos favoráveis do destino, (2) qualidades mentais e morais, (3) ter esperança de se encontrar a verdade (Fuhrer, 1997, p. 55) e, também, (4) uma disposição da vontade.

---

[47] O argumento costuma ser encontrado de outras formas. Ademais, ainda há comentadores que discutem a ordem lógica do argumento, preocupando-se com aquela que mais faz sentido com a lógica aristotélica. Diante dessas discussões, Luca Castagnoli (2010), com intenção de solucionar dificuldades de ordem lógica e interpretativa, tem tentado reconstruir o argumento de um modo que tem sido aceito, embora não solucione por definitivo as dificuldades do fragmento. Cf. Castagnoli (2010, p. 193), tradução nossa: "1. Se <sua posição é que> se deve filosofar, então <você mesmo admite que> se deve filosofar; 2. Se <sua posição é que> não se deve filosofar, então <você deve refletir sobre essa escolha e argumentar em seu apoio, mas ao fazer isso você já está escolhendo fazer filosofia, admitindo assim que> se deve filosofar; 3. Ou <sua posição é que> se deve filosofar ou <sua posição é que> não se deve filosofar; 4. Em qualquer caso, portanto <você deve admitir que> se deve filosofar". (Cf. 1. If <your position is that> one must philosophize, then <you yourself admit that> one must philosophize; 2. If <your position is that> one must not philosophize, then <you must reflect on this choice and argue in its support, but by doing so you are already choosing to do philosophy, thereby admitting that> one must philosophize; 3. Either <your position is that> one must philosophize or <your position is that> one must not philosophize; 4. In any case, therefore <you must admit that> one must philosophize).

Romaniano estava a sofrer por (1) múltiplas vicissitudes que a vida impõe aos homens (*Acad.* II, 1, 1, CCSL 29, 18 [*l.* 6-8], tradução de Agustinho Belmonte, 2019 [2008]: *siue uitae huius multis uariisque iactationibus, Romaniane, ut in eodem te probas*, "seja em razão das múltiplas e variadas vicissitudes desta vida, como tu mesmo podes experimentar, Romaniano"), entretanto, esse problema poderia ser solucionado ao suplicar "auxílio divino" (*diuinum auxilium*) e lutando contra os intempéries da fortuna com os "remos das virtudes" (*remis uirtutum*), ou por assim dizer, as "virtudes cardeais", que podem ser facilmente identificadas como a "prudência" (*prudentia*), "temperança" (*temperantia*), "coragem" (*fortitudo*) e "justiça" (*iustitia*), conforme o próprio Agostinho menciona (*Acad.* I, 4, 20), virtudes essenciais para uma vida ética.

Ademais, é instigante observar como Agostinho recorre às referências náuticas em suas obras. Essas imagens parecem aludir aos exemplos de Cícero, quando, *e. g.*, no *De re publica*, a "república romana" é apresentada como sendo uma grande embarcação cujo governador é o seu piloto. Nessa metáfora é importante notar como as virtudes, que são dadas ao homem pela "natureza" (*natura*) com vistas ao bem comum, tornam-se imprescindíveis para o governo da "cidade" (*ciuitas*) (*De re publica* I, 2, 2), visto que sua "prática máxima" (*usus maximus*) está em governar, pois não é suficiente ter a virtude se ela não é colocada em uso. Contudo, deve-se ressaltar que isso não é garantia de uma vida com ausência de intempéries, porque, como observou Sêneca em *De breuitate uita* (5, 1), ainda que Cícero tenha se dedicado a tentar deter o náufrago da "república romana", ele acabara sendo "finalmente engolido" (*novissime abductus*) com ela.

Porém, o que diferencia o sábio estoico do homem tolo — e, aqui, evocamos a familiaridade de Cícero com essa concepção, conforme a indicação de Prévide (2024, p. 13) sobre Cícero ser herdeiro do estoicismo de Panécio, de modo a pensar a "república romana" numa perspectiva estoica romana —, trata-se da forma como os sábios conseguem lidar com as dores, não comprometendo sua virtude com a dor do corpo, *i. e.*, eles se contentam com a vida da alma e dão ao corpo apenas os cuidados que a ele são indispensáveis (*Epistulae morales ad Lucilium* LXXVIII, 10). Muito embora, como já mencionado anteriormente, a metáfora náutica esteja presente na antiguidade, sendo a *Odisseia* e a *Eneida* os modelos mais emblemáticos, Agostinho em muito se assemelha com Cícero, que se vale dessa imagem para evocar a necessidade da disposição em se praticar, ou fazer uso das virtudes, que são instrumentos para se suportar — e, não necessariamente, evitar — as intempéries e tempestades que sobrevêm ao homem.

A sua descrição das virtudes que são conhecidas da sabedoria também parecem ser uma retomada daquelas virtudes que são necessárias para a felicidade no *Hortensius* de Cícero (fr. 95-105 Grilli). Além disso, as quatro também estão presentes no diálogo *A República* (432a) de Platão, do qual Agostinho poderia ter tomado conhecimento via os neoplatônicos, embora seja mais plausível que, no *Contra Academicos*, a principal fonte seja a do *Hortensius* para a composição do diálogo agostiniano, tanto pela sua recente leitura (*Acad.* I, 1, 4), quanto pela sua influência no pensamento de Agostinho.

Contudo, a referência a essas virtudes não está restrita a Platão ou Cícero. Aristóteles, ao abordar o tema do objetivo da deliberação, faz menção às mesmas virtudes que Agostinho, as quais são consideradas boas e desejáveis por si mesmas, porque se trata de virtudes da alma (*Rhetorica* I, 6, 1362b 10-13). Aliás, são mencionadas também por Quintiliano (ca. 35–95 d.C.) em sua *Institutio oratoria*, onde se apresenta que o orador perfeito deve ser um homem bom, de modo que não se exige dele apenas a exímia habilidade de falar, "mas todas as virtudes do espírito" (*Institutio oratoria* I, 9, tradução nossa: *sed omnes animi virtutes exigimus*), que podem ser identificadas mais à frente como sendo a justiça, a coragem, a temperança e outras virtudes semelhantes (*Institutio oratoria* I, 12: *iustitia, fortitudine, temperantia ceterisque similibus disserendum est*). Desse modo, ambos os autores asseveram, e Agostinho reafirma, a necessidade dessas virtudes para uma vida feliz, aquela que é própria do sábio.

Além das (1) vicissitudes da vida, Romaniano também possuía as (2) qualidades intelectuais e morais exigidas (*Acad.* II, 2, 3, CCSL 29, 19 [*l.* 3-5], tradução de Agustinho Belmonte, 2019 [2008]: *Non enim metuo aut a socordia morum aut a tarditate ingenio tuo. Quis te, quando aliquantum respirare concessum est, in sermonibus nostris uigilantior, quis acutior apparuit?*, "Pois de ti não receio nem apatia moral nem falta engenho. Quem era mais atento em nossas conversações, quando podias respirar um pouco? Quem mais penetrante?"). Quanto ao quesito (3) esperança, o próprio diálogo *Contra Academicos* concederia razões para que ele pudesse tê-la, uma vez que as discussões que Romaniano encontraria no texto seriam capazes de levá-lo à autocrítica, fazendo-o repensar seus posicionamentos e verificando a racionalidade dos argumentos que ele mesmo usava para sustentar os seus pensamentos. Assim, a intenção de Agostinho é de incitá-lo à filosofia, mas por meio do discurso racional que expõe e apresenta as incoerências do pensamento, analisa e retoma conceitos mal compreendidos, afirma, mas também apresenta sustentação para tal.

Desse modo, faltaria apenas (4) a disposição da vontade, que era vista como um empecilho à vida feliz, pois a "malícia da vontade[48] causaria ao homem males maiores do que a fortuna pode lhe trazer de bens", uma vez que pode levá-lo a agir sem o escrutínio da razão:

> *Ecce autem, ait, non philosophi quidem, sed prompti tamen ad disputandum omnes aiunt esse beatos, qui uiuant ut ipsi uelint. Falsum id quidem; uelle enim quod non deceat, id est ipsum miserrimum. Nec tam miserum est non adipisci quod uelis, qual adipisci uelle quod non oporteat. Plus enim mali prauitas uoluntatis affert, quam fortuna cuiquam boni.*
>
> Há certos homens certamente não filósofos, pois sempre prontos a discordar que pretendem ser felizes todos aqueles que vivem a seu bel-prazer. Mas tal é falso, de todos os pontos de vista, porque não há desgraça pior do que querer o que não convém. És menos infeliz por não conseguires o que queres, do que por ambicionar obter algo inconveniente. De fato, a malícia da vontade ocasiona ao homem males maiores do que a fortuna pode lhe trazer de bens (*beata u.* II, 10, CCSL 29, 71 [*l.* 96-101], tradução de Nair de Assis Oliveira, 2019 [1998], grifo nosso).

Além disso, afirmação de Agostinho no *De beata uita*, que cita o *Hortensius*, é uma evidente posicionamento de concordância com Cícero, que, possivelmente por influência estoica[49], passa a compreender que a vontade exerce uma função precípua para que o sábio seja feliz (Turkowska, 1965, p. 17; Hadot, 2014 [1981], p. 196), desde que essa vontade seja aquela que deseja algo com a razão:

> *Eam illi putant in solo esse sapiente; quam sic definiunt: uoluntas est, quae quid cum ratione desiderat. Quae autem ratione aduersante incitata est uehementius, ea libido est uel cupiditas effrenata, quae in omnibus stultis inuenitur.*
>
> Eles julgam que ela só existe no sábio, e a definem assim: vontade é a que deseja algo com a razão. Mas aquela que é atiçada com mais veemência sempre que a razão for contrária, essa é a sensualidade ou a cobiça desenfreada, que se encontra em todos os tolos (Cícero, *Tusculanae Disputationes* IV, 6, 12, tradução de Bruno Fregni Bassetto, 2014).

Por isso, Agostinho faz um clamor, pedindo que, juntamente à oração que fora feita a seu favor, Romaniano se una a ele nesta vida filosófica não apenas em desejo, mas também em vontade e por sua elevação de espírito (*Acad.* II, 1, 2, CCSL 29, 19 [*l.* 28-31], tradução de Agustinho Belmonte, 2019 [2008]: *Multo me autem adiuuabis pro te deprecantem, si non nos*

---

[48] Nair de Assis Oliveira (2019 [1998]), traduz *prauitas* por malícia. No entanto, *prauitas* comporta em suas acepções outros termos como: "deformidade", "defeito", "vício" etc. (Faria, 1962, p. 792), de modo que uma tradução alternativa que pode ser oferecida é a de "vício da vontade", porque julgamos que com vício, ressalta-se a contraposição entre vício e virtude, uma relação necessária de ser apresentada em uma fala cuja finalidade é persuadir para uma nova vida e dissuadir a respeito da atual situação que é tida como viciosa perante o caminho alternativo que é proposto.

[49] Para uma discussão esclarecedora sobre a concepção de sábio e de virtudes na filosofia estoica, bem como a relação de Cícero com essa filosofia, consulte o estudo de Romero (2023).

exaudiri posse desperes nitarisque nobiscum et tu, non solum uotis sed etiam uoluntate atque illa tua naturali mentis altitudine, "Muito me ajudarás nas minhas orações por ti, se não desesperares de que possamos ser ouvidos e unires teus esforços aos nossos não só pelos desejos, mas também pela vontade e por aquela tão natural elevação de espírito que me atrai a ti").

O tema da vontade, especificamente no *Contra Academicos*, não é exposto em muitos detalhes. No entanto, em obras posteriores, ela vai sendo apresentada como uma emissora de comandos (*conf.* VIII, 9, 21), caracterizada como potência ou capacidade (*lib. arb.* I, 12, 26), que não depende de outrem, mas apenas de si mesma, autodeterminando-se, o que é uma propriedade da vontade enquanto potência ativa, implicando em "reflexividade" e "autossuficiência para adotar o objeto da ação e automovimento para causar-se" (Pich, 2019, p. 36). Desse modo, "consciência" e racionalidade se tornam indispensáveis para a ação resultante da vontade (Horn, 1996, p. 116) que, munida pela "prudência" (*prudentia*), "temperança" (*temperantia*), "coragem" (*fortitudo*) e "justiça" (*iustitia*), constitui-se como que uma "boa vontade", a qual é indispensável para o sábio (*Acad.* I, 4, 20), mas não apenas para ele, mas também para Romaniano e a todo aquele que deseja se dedicar à filosofia, visto que precisa ter uma inclinação para se empenhar na busca pela sabedoria. A respeito da relação entre essa "boa vontade", "vícios" e a "razão", deve-se frisar, novamente, como isso remete ao estoicismo. Neste caso, *e. g.*, os filósofos do Pórtico viam as "paixões más" como que causadas pelo assentimento dado a falsos juízos sobre as coisas. Dessa maneira, o falso juízo estaria associado a uma ignorância a respeito das coisas, que, consequentemente, desemboca em vícios.

Mas contra esses vícios, poder-se-ia recorrer às virtudes, a saber: "prudência" (φρόνησις), "temperança" (σωφροσύνη), "justiça" (δικαιοσύνη) e "coragem" (ἀνδρεία). Por meio delas, o homem seria capaz de alcançar a "boa vontade" (εὔνοια), o que, *grosso modo*, poderíamos dizer ser isso um tipo de "desejo racional" (βούλησις) (Dinucci, 2023, p. 106-107). Não é temerário apontar essa familiaridade de Agostinho com os estoicos, uma vez que se assume, por parte de comentadores, uma influência neoplatônica no pensamento de Agostinho, mas também estoica, afinal, "a sua originalidade advém de mesclar o neoplatonismo de Vitorino e de Dionísio de Alexandria, por exemplo, autores que admirava, com as bases epistêmicas de origem estoica que encontrou na teologia de seus antecessores cartagineses, notadamente, de Tertuliano e de Cipriano de Cartago" (Gouvêa, 2014, p. 23). Certamente a "originalidade" de Agostinho não se restringe apenas a essa mescla, mas a

citação feita é elucidativa, na medida em que nos ajuda a destacar a presença do neoplatonismo, mas também do estoicismo no pensamento filosófico de Agostinho[50].

No entanto, reiteramos, essa "boa vontade", seguindo as indicações de obras posteriores, parece depender da nossa própria vontade (*lib. arb.* I, 13, 27), de forma que ela se constitui pela razão, como disposição de querer a si mesma, enquanto bem "não passageiro" (Pich, 2019, p. 40), ao contrário daquilo que a fortuna oferece. Por isso, Agostinho insiste na análise da vida de Romaniano em seus dois prólogos com a intenção de levá-lo a refletir e ser "consciente" sobre o que seria o contrário da vida de vícios que Romaniano experimentava, afinal, faz-se necessário convencer Romaniano de que a vida na filosofia é muito superior àquela que estava alicerçada em prazeres vãos e passageiros. Assim, na tentativa de levá-lo à virtude, Agostinho insiste que Romaniano se livre dos dois vícios que poderiam assolá-lo: (1) o menosprezo ou desprezo de se encontrar a verdade — os quais já foram citados anteriormente como sendo solucionados pela discussão que ocorre no *Contra Academicos* —, e (2) a vã convicção de que ela teria sido encontrada (*Acad.* II, 3, 8), o que poderia extinguir o desejo de buscá-la.

Quanto (2) a vã convicção, Agostinho assevera que o problema poderia ser resolvido quando um livro sobre religião — aqui, leia-se *De uera religione* — fosse enviado para a sua leitura, afinal, se porventura ainda houvesse resquícios da superstição maniqueísta, ou de falsas opiniões, então, seja por meio do novo escrito a ser enviado, ou de uma conversa particular com Agostinho, dessa vã convicção Romaniano poderia se livrar. Mas no que concerne (1) ao menosprezo ou desprezo de se encontrar a verdade, Agostinho recorre ao *Evangelho de Mateus* 7:7-8, onde é dito: "buscai e achareis" (*quaerite et inuenietis*), sugerindo, pois, que se Romaniano confiar naquele que disse essas palavras (*Acad.* II, 3, 9), então toda dúvida seria dissipada, e seu anseio pela verdade, dessa forma, seria restaurado, de modo que a que a filosofia novamente pudesse ser buscada, porque é nela que se pode encontrar a verdade (*Acad.* II, 3, 8), aquela que concede o que o homem mais busca, *i. e.*, a vida feliz.

Por fim, como se observa, os dois prólogos de Agostinho de fato representam um elogio ao seu patrono Romaniano, de forma que, em um primeiro momento, é possível que se desconsidere o seu valor para a filosofia de Agostinho, haja vista que o excesso de informação a respeito das qualidades de Romaniano, de sua vida e de tudo quanto outrora fizera a Agostinho, pudessem fazer com que o leitor desconsiderasse o motivo desse tipo de texto no

[50] Para um estudo esclarecedor sobre essas influências e suas relações com o pensamento gramatical e dialético de Agostinho, cf. Freitas, 2016, 2021.

início de um diálogo que tem a pretensão de ser filosófico (Matthews, 2005, p. 16), como o próprio título sugere ao fazer referência a filosofia dos acadêmicos. Contudo, para o protréptico, em que a persuasão é a sua finalidade, apresentar a condição de Romaniano foi uma estratégia que visava dois fins, aparentemente: (1) revelar a Romaniano que o seu estilo de vida não o conduziria à felicidade, porque apenas uma vida na filosofia poderia engendrar isso; e (2) fazer com que os leitores do diálogo se sentissem tão próximos de Romaniano ao ponto de se identificarem com ele, fazendo com que a sua experiência pudesse servir de *exemplum* para persuadir outros a se dedicarem à filosofia (*Acad.* I, 1, 2).

Assim, *Contra Academicos* não parece ser um protréptico dirigido apenas a Romaniano, mas um convite à filosofia muito mais abrangente. Dessa maneira, o "dedica-te, pois, comigo à filosofia" (*Acad.* II, 2, 3, CCSL 29, 3 [*l.* 1], tradução de Agustinho Belmonte, 2019 [2008]: *Ergo adgredere mecum philosophiam*), qualifica-se como um chamado que se estende àqueles que, como Romaniano, tomam o diálogo em suas mãos e permitem que sejam conduzidos por Agostinho até à filosofia, aquela que promete demonstrar aos seus verdadeiros amigos, "a verdade que é proclamada pelos oráculos das mais fecundas doutrinas" (*Acad.* I, 1, 1, CCSL 29, 3 [*l.* 19-22], tradução de Agustinho Belmonte, 2019 [2008]: *Quam sententiam uberrimarum doctrinarum oraculis editam remotamque longissime ab intelectu profanorum se demonstraturam ueris amatoribus suis ad quam te inuito philosophia pollicetur*, "Esta verdade proclamada pelos oráculos das mais fecundas doutrinas e incacessível às inteligências profanas, a filosofia, para a qual te convido, promete demonstrá-la aos seus verdadeiros amigos").

4 *Redeo ad me*: a restauração da esperança

Our birth is but a sleep and a forgetting;
The Soul that rises with us, our life's Star,
Hath had elsewhere its setting
And cometh from afar;

Nosso nascer é apenas sono e esquecimento;
A alma que se eleva, a Estrela da nossa vida,
Trazida por distante vento
Noutro lugar foi concebida;

William Wordsworth, *Ode — Indícios de Imortalidade.*

Com certo afinco, discute-se o período histórico ao qual Agostinho pertenceu — seja ele tardo-antigo ou medieval —, e dentre os argumentos utilizados para se sustentar a concepção de que Agostinho mais se aproxima da antiguidade do que do medievo — como os que levam em consideração o momento histórico-cultural[51] (Evans, 1993; Perini-Santos, 2015) — está uma das características que são latentes no diálogo *Contra Academicos*, a saber: um entrave com escolas filosóficas cujo pensamento ainda era influente em seu período, como é o caso da Nova Academia, mas não apenas ela. De fato, os argumentos de Agostinho tinham como destinatários os filósofos da Nova Academia, mas não se pode desconsiderar que o princípio da discussão a respeito da possibilidade do conhecimento assenta-se sobre o "critério de verdade" estabelecido, mais especificamente, pelo fenício Zenão de Cítio (ca. 333-263 a.C.), tido como fundador do estoicismo. Ao ser inquirido a respeito da "doutrina dos acadêmicos" (*Academicorum sententiam*), Agostinho a expõe nos seguintes termos:

[51] A discussão sobre as características do período no qual Agostinho se insere, por vezes, leva em conta o cenário filosófico na sociedade. Assim, distingue-se, *e. g.*, o fato de que na transição entre antiguidade e antiguidade-tardia, havia uma quantidade significativa de escolas filosóficas ainda em vigência. Diferentemente, ao chegarmos no período medieval, esse cenário sofre uma metamorfose, uma vez que, agora, muitas das escolas filosóficas da antiguidade não existem mais, de forma que as "opções" se tornam mais restritas — quando o assunto é: que tipo de filosofia fazer e que filósofo se tornar? Quanto a isso, Perini-Santos (2015, p. 217-218) destaca: "O ponto central é que as relações entre a filosofia antiga não cristã e o cristianismo nos séculos III-V e nos séculos XI-XIII são muito diferentes. A proximidade entre o cristianismo e os diferentes tipos de filosofia nos séculos III-V é sem dúvida importante, mas é falsa para o período que começa no XI (não é muito claro por que Marrone escolhe os séculos XI e XIII como limites da filosofia medieval, mas isso não modifica meu argumento): não há então convergência entre cristianismo e qualquer outra doutrina, porque não há outra doutrina disponível como diz G. R. Evans, ser filósofo não era, no século XI, "uma alternativa prática a ser cristão". Na Antiguidade tardia, inversamente, cristãos e pagãos conviviam. Agostinho ele mesmo percorreu diferentes filosofias até se decidir pelo cristianismo, que era uma das opções abertas a ele. Nenhuma dessas figuras pode ser encontrada nos séculos XI-XIII, o percurso agostiniano não seria possível nos séculos XII ou XIII". Em síntese: Agostinho poderia escolher entre ser um Acadêmico, Estoico ou Epicurista — para mencionar algumas das escolas mais conhecidas —, mas quanto a Tomás de Aquino (1225-1274), quais seriam suas opções? Um filósofo cristão, ou não-cristão. Embora essa afirmação, em algum grau, possa incorrer em imprecisões, é inegável os limites das alternativas filosóficas no período medieval, dada a centralização institucional do pensamento filosófico, marcando, assim, um possível fator de distinção entre antiguidade tardia e medievo.

> *Agam, inquam, bona fide, quoniam de iure praescribis. Nam et Academicis placuit nec homini scientiam posse contingere earum duntaxat rerum, quae ad philosophiam pertinent — nam cetera curare se Carneades negabat — et tamen hominem posse esse sapientem sapientisque totum munus, ut abs te quoque, Licenti, illo sermone dissertum est, in conquisitione ueri explicari; ex quo confici, ut nulli etiam rei sapiens adsentiatur; erret enim necesse est, quod sapienti nefas est, si adsentiatur rebus incertis. Et omnia incerta esse non dicebant solum uerum etiam copiosissimis rationibus adfirmabant. Sed uerum non posse comprehendi ex illa Stoici Zenonis definitione arripuisse uidebantur, qui ait id uerum percipi posse, quod ita esset animo inpressum ex eo, unde esset, ut esse non posset ex eo, unde non esset. Quod breuius planiusque sic dicitur, his signis uerum posse comprehendi, quae signa non potest habere quod falsum est. Hoc prorsus non posse inueniri uehementissime ut conuincerent incubuerunt. Inde dissensiones philosophorum, inde sensuum fallaciae, inde somnia furoresque, inde pseudomenoe et soritae in illius causae patrocinio uiguerunt. Et cum ab eodem Zenone accepissent nihil esse turpius quam opinari, confecerunt callidissime, ut, si nihil percipi posset et esset opinatio turpissima, nihil umquam sapiens approbaret.*
>
> Agirei de boa-fé, pois tens direito de exigi-lo. Os Acadêmicos afirmaram que o homem não pode alcançar a ciência das coisas referentes à filosofia Carnéades recusava ocupar-se de qualquer outra coisa mas que pode ser sábio e que todo o dever do sábio, como tu mesmo, Licêncio, o expuseste naquela discussão, consiste na busca da verdade. Daqui resulta que o sábio não deve dar seu assentimento a nada, pois necessariamente erraria, o que para o sábio é um crime, se desse seu assentimento a coisas incertas. Não se limitavam a afirmar que tudo é incerto, mas também apoiavam sua tese com numerosos argumentos. Parece que tiraram sua doutrina de que a verdade é inacessível de uma definição do estoico Zenão, segundo a qual só pode ser percebida como verdadeira uma representação que é impressa de tal modo na alma pelo objeto de onde se origina que não pode sê-lo por um objeto donde não se origina. Ou mais breve e claramente: o verdadeiro pode ser reconhecido por certos sinais que o falso não pode ter. Os Acadêmicos empenharam-se com todas as forças em demonstrar que esses sinais não podem encontrar-se jamais. Os desacordos entre os filósofos, as ilusões dos sentidos, os sonhos e os delírios, os sofismas e os sorites, tudo isso foi usado em defesa da sua tese. E como tinham aprendido do mesmo Zenão que não há nada mais desprezível que a opinião, deduziram com muita habilidade que se nada podia ser percebido e opinar era totalmente desprezível, o sábio nunca devia aprovar nada (*Acad.* II, 5, 11, CCSL 29, 24 [*l.* 1-22], tradução de Agustinho Belmonte, 2019 [2008], grifos nossos).

Conforme exposto, a discussão a respeito da aquisição de um conhecimento verdadeiro, situa-se na definição de Zenão, conhecida como "impressão cataléptica" (φαντασία καταληπτική). Diógenes Laércio nos dá testemunho dessa doutrina, segundo a qual, para que uma percepção seja concebida como verdadeira, alguns critérios precisam ser satisfeitos: (1) deve vir de algo existente; (2) precisa estar de acordo com a própria coisa existente; e (3) é preciso que esteja marcada e impressa (DL VII, 46). Essa impressão cataléptica é a única que pode gerar um conhecimento seguro e verdadeiro, porque é derivada de algo existente que fora impresso na alma (Matos, 2023, p. 127), assim como um "selo é feito na sera" (DL VII, 45: Τὴν δὲ φαντασίαν εἶναι τύπωσιν ἐν ψυχῇ, τοῦ ὀνόματος οἰκείως μετενηνεγμένου ἀπὸ τῶν τύπων <τῶν> ἐν τῷ κηρῷ ὑπὸ τοῦ δακτυλίου γινομένων). Afinal, ao

ser marcado na alma, esse objeto tem seus atributos e características conhecidas de modo integral. Assim, esse critério surge para sustentar a concepção de que "os sábios estoicos jamais cometem erros" (Hankinson, 2006, p. 65), de forma que, com ele, o sábio estoico é capaz de distinguir entre o conhecimento e a opinião, pois quando uma impressão preenche todos os três requisitos elencados anteriormente, atesta-se a reprodução fiel do objeto de origem, sendo uma incontestável "evidência" (ἐνάργεια) do que se pode chamar de conhecimento (Bolzani Filho, 2013, p. 128), e a respeito de coisas evidentes, cabe ao sábio, necessariamente, inclinar-se e dar o seu assentimento, uma vez que não se trata de mera opinião, mas de um conhecimento seguro.

No entanto, visto que a clareza e distinção são características inerentes à impressão, os filósofos acadêmicos levantam questionamentos sobre a segurança dessas impressões, dado que poderíamos nos enganar se duas impressões semelhantes se apresentassem, como é o caso dos exemplos apresentados por Cícero: ao se apresentar dois irmãos gêmeos da família dos Servílios, muitos fazem confusão entre os irmãos, pois dada a semelhança, não há como distingui-los. Por conta disso, às vezes alguém poderia confundir Quinto, com seu irmão Gémino, e assim sucessivamente. Dessa forma, o critério dos estoicos se depara com um problema que diz respeito à confiabilidade das impressões: uma vez que é possível se apresentar impressões semelhantes, segue-se que tais impressões são capazes de induzir ao erro (*Academica priora* XXVI, 84-86). Desse modo, muito embora os estoicos defendam não existir tamanha similitude entre as impressões, os acadêmicos objetam, procurando apresentar a dificuldade de se estabelecer qual impressão recebida é verdadeira ou falsa. Com isso, os "acadêmicos, com efeito, precisam defender que não importa quão "boa" a impressão pareça ser, ela ainda pode ser falsa", enquanto que "os estoicos precisam sustentar que todos os casos de impressão enganadora revelar-se-ão, a uma inspeção mais atenta, estar aquém da clareza e da distinção exigidas por uma *katálepsis* genuína" (Hankinson, 2006, p. 80).

Com base nesse impasse, os acadêmicos concluíram que seria impossível ao sábio ter um conhecimento verdadeiro e seguro. Sendo assim, com Zenão, os acadêmicos aprenderam não haver nada mais desprezível do que dar opiniões (*Acad.* II, 5, 11), eles então passaram a defender que o sábio nada pode assentir, porque poderia cair em erro, e aquele que erra, não é sábio. Assim, a impossibilidade de dar assentimento trata-se de uma consequência direta da impossibilidade de um conhecimento verdadeiro, tendo por justificativa: "as dissensões entre os filósofos" (*dissensiones philosophorum*), "as ilusões dos sentidos" (*sensuum fallaciae*), "os sonhos e alucinações" (*somnia furoresque*) e "os sofismas e sorites" (*pseudomenoe et soritae*). E na esteira dessa questão, o sábio passa a ter um problema quanto à sua vida ética, pois se

nada se pode conhecer, como determinar suas atitudes? Dada a necessidade de oferecer uma resposta a esse problema, os acadêmicos definem a sabedoria como "busca pela verdade", de modo que o sábio será aquele que está em uma constante busca pela verdade – ainda que não possa encontrá-la. Por conta do risco de lançarem o sábio em uma condição de nada fazer, os acadêmicos apresentaram o "provável" (*probabili*) ou "verossímil" (*ueri simile*), um sistema que, levando em conta a persuasão do que se apresentava, o sábio teria um princípio de conduta a seguir (*Acad.* II, 5, 12). Nisso consistiria a síntese da doutrina acadêmica apresentada no *Contra Academicos*, e é por causa do "ceticismo" que se desenvolve com base nessas concepções que Agostinho procura discutir. Quanto a esse ceticismo enfrentado por Agostinho, Catapano (2006) faz uma consideração pertinente:

> Trata-se, portanto, de uma posição "cética" tanto no sentido comum do adjetivo (= desconfiança de poder conhecer a verdade buscada pelo filósofo) quanto no original (= exaltação da busca sobre a presunção de já ter encontrado). Ora, Agostinho demonstra que rejeita o "ceticismo" no primeiro sentido, mas não no segundo; aliás, ele acredita que o segundo é justamente comprometido pelo primeiro. Poderíamos dizer, num léxico não agostiniano, que o autor do *Contra Academicos* ataca o ceticismo para defender a *sképsis* (entendida literalmente como *inspectio* ou *inquisitio*) (Catapano, 2006, p. 7-8)[52].

Assim, o problema de Agostinho com os acadêmicos se situaria na consequência da asserção sobre a impossibilidade do conhecimento, o que, por si só, consistia em uma afirmação antifilosófica, na medida em que afastava dos homens o desejo de buscar a sabedoria. Afinal, sendo ela inalcançável, o esforço não pode ser recompensado. Se afirmarmos: "Para ser sábio, faz-se necessário encontrar a sabedoria", percebe-se a relação da prótase com a apódose. A apódose "faz-se necessário encontrar a sabedoria", indica uma condicionante, sem a qual não pode alcançar a expectativa de "ser sábio", a prótase. Contudo, embora critique esse raciocínio, como observa Catapano (2006), Agostinho não é crítico da necessidade pela busca da sabedoria, uma vez que ele próprio se encontra na situação de alguém que está buscando (*Acad.* III, 20, 43). Agostinho, portanto, preocupava-se com o risco que os acadêmicos impunham aos homens, um risco de afastá-los da sabedoria, conforme

[52] Tradução nossa: "Abbiamo quindi a che fare con una posizione che è "scettica" sia nell'accezione comune dell'aggettivo (= sfiducia di poter conoscere la verità cercata dal filosofo), sia in quella originaria (= esaltazione del cercare rispetto alla presunzione di aver già trovato). Ebbene, Agostino mostra di respingere lo "scetticismo" nel primo senso non però nel secondo; anzi, egli ritiene che il secondo venga messo a rischio proprio dal primo. Potremmo dire, con un lessico non agostiniano, che l'autore del *Contra Academicos* attacca lo scetticismo per difendere la scepsi (intesa letteralmente come *inspectio* o *inquisitio*)". Stock (2010, p. 43-47) também afirma haver em Agostinho uma atitude positiva em relação a um "ceticismo intuitivo", mas rejeita o ceticismo acadêmico formal ao qual teve acesso por intermédio da obra de Cícero.

exemplifica, ao comparar dois tipos distintos de convites, sendo um deles aquele que é oferecido pelos filósofos acadêmicos.

> *Sed uideamus, per quem potius a philosophia deterreantur, per eumne, qui dixerit: audi, amice, philosophia non ipsa sapientia, sed studium sapientiae uocatur;* (1) *ad quam te si contuleris, non quidem, dum hic uiuis, sapiens eris — est enim apud deum sapientia nec prouenire homini potest — sed cum te tali studio satis exercueris atque mundaueris, animus tuus ea post hanc uitam, id est cum homo esse desieris, facile perfruetur, an per eum, qui dixerit: uenite, mortales, ad philosophiam! magnus hic fructus est; quid enim homini sapientia carius?* (2) *uenite igitur, ut sapientes sitis et sapientiam nesciatis! 'Non', inquit, 'a me ita dicentur'. Hoc est decipere; nam nihil aliud apud te inuenietur. Ita fit, ut, si hoc dixeris, fugiant tamquam insanum, si alio modo ad hoc adduxeris, facias insanos.*
>
> Mas vejamos que os afasta mais da filosofia. Será quem diz: Escuta, amigo, a filosofia não é a sabedoria, mas o estudo da sabedoria. (1) Se a ela te aplicares, não serás sábio enquanto viveres aqui — pois a sabedoria pertence a Deus e não pode chegar ao homem — mas depois que te tiveres executado e purificado bastante por este tipo de estudo, depois desta vida, isto é, quando tiveres deixado de ser homem, tua alma facilmente desfrutará desta sabedoria. Ou será aquele que diz: Vinde, mortais, para a filosofia, porque nela há grande proveito. Pois o que há de mais caro ao homem que a sabedoria? (2) Vinde, portanto, para que sejais sábios e ignoreis a sabedoria! Eu não falaria assim, diz o Acadêmicos. Isso é enganar, pois não encontrarão outra coisa em ti. Se dissesses isso, fugiram de ti como de um louco. Se o levasses à tua opinião por outros meios, tu os tornarias loucos (*Acad.* III, 9, 20, CCSL 29, 46 [*l.* 32-45], tradução de Agustinho Belmonte, 2019 [2008], grifos e numeração nossa).

Dois convites ao filosofar são apresentados no texto acima. Em um (1), a filosofia é apresentada como o "estudo da sabedoria" (*studium sapientiae*), de modo que ela não consiste na própria sabedoria, mas um tipo de "instrumento", ou "ferramenta" de purificação, conforme o uso do verbo *mundo* (Blaise, 1954, p. 544; Faria, 1962, p. 626). A filosofia, portanto, ofereceria um preparativo, um momento de limpeza, como em um jantar (*Acad.* III, 17, 38). Os convidados precisam se preparar, limpar, trocar as vestes e se adornar adequadamente. Após isso, eles dirigem-se à sala, onde se encontra a mesa de jantar em que são servidos os alimentos. Dessa maneira, o convite parece indicar que a sabedoria pertence a outra realidade, distinta da presente. No entanto, se os convidados se exercitarem na filosofia, purificando-se, então, na vida futura, enfim desfrutarão da sabedoria. Uma descrição que nos remete a Platão, que aponta para filosofia como purificadora, e que após essa purificação, o homem poderia viver para todo sempre livre do corpo (*Fédon* 114c). E isso não diminuiria o sentido da filosofia, porque ficaria resguardada a sua função como mediadora para se atingir o propósito futuro dessa busca pela sabedoria (Catapano, 2001, p. 127).

Já no que diz respeito ao outro convite (2), menciona-se haver um grande "proveito" (*fructus*), promete-se o "gozo de bens" (Blaise, 1954, p. 365; Faria, 1962, p. 413) alcançáveis

por essa filosofia, sendo a filosofia essa "recompensa". Contudo, esse convite que coaduna com a tese dos acadêmicos, é inconsistente, pois afirma que o seu sábio não conhece a sabedoria, de forma que o que chama de sabedoria não passa de uma palavra vazia, sem condições de satisfazer a busca do homem. Os acadêmicos poderiam procurar apresentar seu convite por meio de palavras mais cuidadosas e que não expressassem, de imediato, esse posicionamento. Mas para Agostinho isso seria uma "armadilha" (*decipere*), que no fim só faria com que as pessoas ficassem loucas, visto que não encontrariam nunca aquilo que buscavam. Dessa maneira, embora ambas as teses fossem problemáticas, a (2) dos acadêmicos seria pior que a (1) outra que relegava a posse da sabedoria para o futuro, pois não só traria engano, como também desesperança.

4.1 Os perigos da Nova Academia

Diante do ensinamento acadêmico, Agostinho toma para si uma posição crítica, preocupando-se com duas afirmações (*Acad.* III, 10, 22): (1) "nada se pode conhecer" (*nihil posse percipi*); (2) "não se deve dar assentimento a nada" (*nulli rei debere assentiri*). Por vezes, ao longo de tentativas de interpretação do *Contra Academicos*, comentadores deram maior ênfase aos aspectos epistemológicos da obra. Por outro lado, outros enfatizaram o pensamento ético e espiritual do texto (Catapano, 2006; Dennis, 2007).

Uma vez que os estudiosos assumem ser o *Contra Academicos* basicamente uma refutação ao ceticismo acadêmico, então busca-se encontrar qual livro do diálogo melhor cumpre essa função. Assim, os comentadores divergem a respeito de qual seria o principal argumento para a refutação, de modo a buscar a "real" contribuição do diálogo. Fuhrer (1997) concentra-se no argumento de que afirmar o "verossímil", exige o conhecimento do verdadeiro, caso contrário, não haveria condições de se indicar o que se assemelha com a verdade (*Acad.* II, 7, 16), mas sua análise desconsidera a contribuição agostiniana em apresentar e discutir a veracidade de proposições lógicas nas três áreas da filosofia: física (*Acad.* III, 10-11, 23-26), ética (*Acad.* III, 12, 27-28) e dialética (*Acad.* III, 13, 29). Gareth Matthews (2005), por outro lado, analisa as afirmações que apontam para um conhecimento seguro a nível subjetivo com base em afirmações de primeira pessoa, necessidades lógicas e verdades matemáticas (*Acad.* III, 10-18, 22-29), restringindo-se ao terceiro livro, e entendendo-o como sendo a parte realmente filosófica do diálogo. Em vista disso, o restante do diálogo é tido como tendo considerações irrelevantes para a refutação das teses acadêmicas.

Harding (2006) alega que tais comentadores não enfatizam o que de fato é importante, de modo que, ao se concentrarem nos argumentos "epistemológicos" — uma abordagem que se preocupa exclusivamente com os argumentos que apresentam a possibilidade de um conhecimento seguro e verdadeiro —, perderam a dimensão "moral" — centrada na vida ética e na busca pela felicidade — do diálogo, o que seria a maior preocupação de Agostinho no momento em que escreve o texto (*Acad.* III, 15-16, 34-36). Essa é uma observação importante, mas insuficiente, pois continua a manter uma dicotomia no texto que é marcada pelas passagens no terceiro livro que concentram-se em discussões que envolvem a "vida feliz" (*beata uita*). Além do mais, essa interpretação faz uma ruptura entre "conhecimento" (*scientia*) e "vida" (*uita*), algo que o diálogo não assume, pelo contrário, Agostinho entende que "não há, e nem sequer é possível uma vida feliz, a não ser aquela que na filosofia é vivida" (*Acad.* II, 2, 4, CCSL 29, 20 [*l.* 37-38]: *nullam beatam uitam, nisi qua in philosophia uiueretur*).

Por fim, O'Meara (1950) vai mais longe e compreende que a maior preocupação de Agostinho não está nessas passagens, pois os argumentos não são suficientes, mas sim nas últimas palavras do diálogo, por meio das quais há uma mudança de perspectiva a respeito do meio pelo qual se busca o conhecimento, uma vez que Agostinho afirma: "Todos sabem que somos levados à aprendizagem pelo duplo impulso da autoridade e da razão. Tenho certeza de absolutamente nunca separar-me da autoridade de Cristo, pois não encontro outra mais poderosa" (*Acad.* III, 20, 43, CCSL 29, 60-61 [*l.* 16-19], tradução de Agustinho Belmonte, 2019 [2008]: *Nulli autem dubium est gemino pondere nos impelli ad discendum auctoritatis atque rationis. Mihi ergo certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere; non enim reperio ualentiorem*).

Contudo, dissociar ambos os aspectos se apresenta contraproducente, uma vez que ambos estão alinhados para uma efetiva resposta de Agostinho ao pensamento acadêmico. Afinal, Agostinho não só apresenta uma fundamentação epistemológica para o conhecimento verdadeiro (*Acad.* III, 18, 29), mas consequentemente restaura a vida ética do homem, embora, no mesmo instante, confronte vigorosamente a tese do "provável", anulando o princípio de conduta dos acadêmicos, conforme argumenta, por meio do exemplo de dois viajantes[53]:

[53] É interessante notar que esse tipo de ilustração a qual Agostinho recorre, não é abandonada no futuro, pelo contrário, é reforçada, conforme se encontra em sua interpretação cristã sobre dois tipos de caminhos a se seguir. Cf. Tradução de Lorenzo Mammì (2017), *conf.* VII, 21, 27, CCSL 27, 110-112 [*l.* 1-40], grifos nossos: "Assim, atirei-me com toda avidez às obras veneráveis de teu Espírito, e antes de todas as do apóstolo Paulo, e se esvaeceram os questionamentos pelos quais ele me parecera estar em contradição consigo mesmo e não se acordar com as testemunhas da Lei dos profetas, no significado textual de seu discurso; revelou-se para mim a

face única das *palavras puras*, e aprendi a *exultar com tremor*. E comecei a descobrir que tudo o que lera de verdadeiro naqueles livros platônicos é dito nestes como o selo de tua graça, para que quem vê *não se ensoberbeça como se não tivesse recebido* não apenas o que vê, mas também a capacidade de ver — com efeito, *o que possui que não tenha recebido?* — e para que não apenas seja incitado a te ver — *tu, que permaneces sempre o mesmo* —, mas também sare alcançando-te; e para que aquele que não consegue te ver de longe todavia ande pelo caminho pelo qual possa chegar a ver e alcançar, porque, mesmo que *se compraza da lei de Deus segundo o homem interior*, o que fazer da *outra lei em seus membros que peleja contra a lei da sua razão e que o acorrenta à lei do pecado que existe em seus membros?* Porque és justo, Senhor; nós, porém, *pecamos, cometemos iniquidades*, agimos impiamente, e *tua mão pesou sobre nós*, com justiça fomos entregues ao pecador mais antigo, o governador da morte, que persuadiu nossa vontade a se conformar à vontade dele, pela qual *não permaneceu na tua Verdade.* Que fará o *homem infeliz? Quem o libertará deste corpo de morte senão tua graça por Nosso Senhor Jesus Cristo,* que geraste coeterno e criaste *no princípio de teus caminhos*, no qual o *príncipe deste mundo* não encontrou nada que fosse digno de morte, e o matou: e assim *apagou o título de dívida que existia contra nós?* Aqueles livros não contêm isso. Aquelas páginas não contêm o vulto desta piedade, as lágrimas da confissão, o teu sacrifício, o *espírito atribulado*, *o coração esmagado e humilhado*, a salvação do povo, *a cidade esposa*, *o penhor do Espírito Santo*, o cálice do nosso resgate. Lá ninguém canta: *Não está minha alma submetida a Deus? Pois dele vem minha salvação; ele é meu Deus e minha salvação, meu refúgio; não mais vacilarei.* Lá ninguém ouve chamar: *Vinde a mim, vós que estais cansados.* Não se dignaram a aprender dele, *porque é manso e humilde de coração.* Com efeito, *ocultaste essas coisas aos sábios e doutores e as revelastes aos pequeninos.* Mas uma coisa é ver a pátria da paz do alto de uma selva montanhosa e não encontrar o caminho para ela e vagar inutilmente por passagens impérvias, cercadas pelos assaltos e as insídias de desertores fugitivos guiados por seu chefe, *leão e dragão;* outra coisa é conhecer a via que leva até lá, protegida pela supervisão do comandante celeste, onde os que desertaram a milícia celeste não rapina, pois a evitam como um suplício. Essas coisas penetravam nas minhas vísceras de muitas maneiras admiráveis, quando lia *o menor de teus apóstolos*; considerava tuas obras e me espantava". (Cf. *Itaque auidissime arripui uenerabilem stilum spiritus tui et prae ceteris apostolum Paulum, et perierunt illae quaestiones, in quibus mihi aliquando uisus est aduersari sibi et non congrure testimoniis legis et prophetarum textus sermonis eius, et apparuit mihi una facies eloquiorum castorum, et exultare cum tremore didici. Et coepi et inueni, quidquid illac uerum legeram, hac cum commendatione gratiae tuae dici, ut qui uidet non sic glorietur, quasi non acceperit non solum id quod uidet, sed etiam ut uideat — quid enim habet quod non accepit? — et ut te, qui es semper idem, non solum admoneatur ut uideat, sed etiam sanetur ut teneat, et qui de longinquo uidere non potest, uiam tamen ambulet, qua ueniat et uideat et teneat, quia, etsi condelectetur homo legi dei secundum interiorem hominem, quid faciet de alia lege in membris suis repugnante legi mentis suae et se captiuum ducente in lege peccati, quae est in membris eius ? Quoniam iustus es, domine; nos autem peccauimus, inique fecimus, impie gessimus, et grauata est super nos manus tua, et iuste traditi sumus antiquo peccatori, praeposito mortis, quia persuasit uoluntati nostrae similitudinem uoluntatis suae, qua in ueritate tua non stetit. Quid faciet miser homo? Quis eum liberabit de corpore mortis huius nisi gratia tua per Iesum Christum dominum nostrum, quem genuisti coaeternum et creasti in principio uiarum tuarum, in quo princeps huius mundi non inuenit quidquam morte dignum, et occidit eum: et euacuatum est chirographum, quod erat contrarium nobis? Hoc illae litterae non habent. Non habent illae paginae uultum pietatis huius, lacrimas confessionis, sacrificium tuum, spiritum contribulatum, cor contritum et humiliatum, populi salutem, sponsam ciuitatem, arram spiritus sancti, poculum pretii nostri. Nemo ibi cantat: Nonne deo subdita erit anima mea? Ab ipso enim salutare meum: etenim ipse deus meus et salutaris meus, susceptor meus: non mouebor amplius. Nemo ibi audit uocantem: Venite ad me, qui laboratis. Dedignantur ab eo discere, quoniam mitis est et humilis corde. Abscondisti enim haec a sapientibus et prudentibus et reuelasti ea paruulis. Et aliud est de siluestri cacumine uidere patriam pacis et iter ad eam non inuenire et frustra conari per inuia circum obsidentibus et insidiantibus fugitiuis desertoribus cum principe suo leone et dracone, et aliud tenere uiam illuc ducentem cura caelestis imperatoris munitam, ubi non latrocinantur qui caelestem militiam deseruerunt; uitant enim eam sicut supplicium. Haec mihi inuiscerabantur miris modis, cum minimum apostolorum tuorum legerem, et considerabam opera tua et expaueram*). Neste livro VII, Agostinho está fazendo notas sobre sua leitura dos textos filosóficos e sua aproximação do cristianismo. É salutar observar que neste livro Agostinho destaca problemas concernentes à matéria. Mas os livros platônicos auxiliaram-no com isso (*conf.* VII, 20, 26). Contudo, esses livros possuem limitações. Embora houvesse o que se podia chamar de verdadeiro naqueles livros, ainda faltava-lhes a "piedade" (*pietas*). Mas não apenas isso, ao mencionar aspectos como humildade e insistir em um conhecimento escondido dos "sábios e doutores" (*sapientibus et prudentibus*), mas revelado aos "pequeninos" (*paruulis*), Agostinho parece nos remeter àquela menção que faz sobre a "escola da soberba" (*superbiae scholam*), que se distancia da verdadeira atitude requerida frente ao divino (*conf.* VII, 9, 13; IX, 4, 7). Contudo, se, de fato, essa referência das *Confessiones* não está associada diretamente com a passagem dos dois viajantes (Fuhrer, 1997, p. 389), ao menos não se pode desconsiderá-la enquanto uma das muitas alusões empregadas por Agostinho para convencer e demonstrar a seus interlocutores as nuances de

Nam cum otiosus diu cogitassem in isto rure, quonam modo possit istuc probabile aut ueri simile actus nostros ab errore defendere, primo uisum est mihi, ut solet uideri, cum ista uendebam, belle tectum et munitum, deinde ubi totum cautis circumspexi, uisus sum mihi uidisse unum aditum, qua in securos error inrueret. Non solum enim puto eum errare, qui falsam uiam sequitur, sed etiam eum, qui ueram non sequitur. Faciamus enum duos uiatores ad unum locum tendentes, quorum alter instituerit nulli credere, alter nimis credulus sit. Ventum est ad aliquod biuium. Hic ille credulus pastori, qui aderat, uel cuipiam rusticano:
— salue, frugi homo! dic quaeso, qua bene in illum locum pergatur.
Respondetur:
— si hac ibis, nihil errabis.
Et ille ad comitem:
— uerum dicit, hac eamus.
Ridet uir cautissimus et tam cito assensum facetissime inludit atque interea illo discedente in biuio figitur. Et iam incipit uideri turpe cessare, cum ecce ex alio uiae cornu lautus quidam et urbanus equo insidens eminet et propinquare occipit. Gratulatur iste, tum aduenienti et salutato indicat propositum, quaerit uiam, dicit etiam remansionis suae causam, quo beniuolentiorem reddat pastori eum praeferens. Ille autem casu planus erat de his, quos samardocos iam uulgus uocat. Tenuit suum morem homo pessimus etiam gratis.
— Hac perge, ait; nam ego inde uenio.
Decepit atque abiit. Sed quando iste deciperetur? Non enim monstrationem istam tamquam ueram, inquit, approbo, sed quia est ueri similis, et hic otiosum esse nec honestum nec utile est; hac eam. Interea ille, qui assentiendo errauit tam cito existimans uera esse uerba pastoris, in loco illo, quo tendebant, iam se reficiebat, iste autem non errans, si quidem probabile sequitur, circumiit siluas nescio quas nec iam cui locus ille notus sit, ad quem uenire proposuerat, inuenit. Vere uobis dicam, cum ista cogitarem, risum tenere non potui, fieri per Academicorum uerba nescio quo modo, ut erret ille, qui ueram uiam uel casu tenet, ille autem, qui per auios montes probabiliter ductus est nec petitam regionem inuenit, non uideatur errare. Vt enim temerariam consensionem iure condemnem, facilius ambo errant, quam iste non errat. Hinc iam auersum ista uerba uigilantior ipsa facta hominum et mores considerare coepi. Tu uero tam multa mihi et tam capitalia in istos uenerunt in mentem, ut iam non riderem sed partim stomacharer partim dolerem homines doctissimos et acutissimos in tanta scelera sententiarum et flagitia deuolutos.

No lazer deste campo durante longo tempo eu me interrogava como esse provável ou verossímil pode garantir nossas ações contra o erro. Inicialmente quando eu vendia estas ideias, pareceu-me, como é natural, que era um refúgio admiravelmente coberto e defendido. Mas, depois que examinei tudo com mais cautela, pareceu-me ver uma abertura por onde o erro pode investir contra os que se sentem seguros. Pois acho que não erra somente aquele que segue o caminho errado, mas também aquele que não segue a via verdadeira. Suponhamos dois viajantes que se dirigem a um mesmo lugar. Um deles decidiu não acreditar em ninguém e o outro é excessivamente crédulo. Chegam a uma bifurcação. O crédulo pergunta a um pastor que ali se encontra ou a um camponês qualquer:
— Bom dia, meu caro senhor, qual é o caminho que leva a tal lugar?
Ele responde:
— Vá por este caminho que não errará.
O primeiro diz então ao companheiro:
— Ele diz a verdade, vamos por aqui.

variados pensamentos que, por vezes, pudessem estar em disputa. Ou mais que isso, a passagem, se alinhada com a releitura de Agostinho da "escola da soberba", como caracterizava sua estadia no *Cassiciacum*, então, na maturidade, auxilia-nos a compreender, ainda que não de modo integral, um pouco mais da relação que poderia haver entre os "livros platônicos" (*libri platonicorum*)e suas doutrinas, e aquele conhecimento que fora revelado aos "pequeninos".

> O viajante, desconfiado, põe-se a rir, zomba desse assentimento tão apressado e, enquanto o outro parte, permanece plantado na bifurcação. Depois de algum tempo lhe pareceu absurdo ficar parado, quando de repente pelo outro caminho surge um homem garbosamente montado em seu cavalo, vindo em sua direção. Feliz, saúda o cavaleiro, fala-lhe do seu destino e pergunta-lhe sobre o caminho. Explica-lhe também por que está ali parado a fim de torná-lo mais benevolente por ser preferido ao pastor. Por acaso o cavaleiro era um daqueles vagabundos que vulgarmente se chamam "samardacos". Sendo homem mau, o cavaleiro agiu segundo o seu costume, mesmo sem ter nenhum interesse na questão e lhe disse:
>
> Segue por ali, é dali que eu venho.
>
> Com essas palavras enganou-o e foi embora. Mas quando teria sido ele enganado? Falando consigo mesmo, diz: "Não aprovo esta informação como verdadeira, mas como é verossímil e não é honesto nem útil ficar ocioso, tomarei este caminho".
> Entrementes, aquele que errou por ter dado tão prontamente o seu assentimento às palavras do pastor, já estava descansando no lugar do seu destino. O outro que não erra, pois que segue o provável, anda vagando pelas florestas e não encontra sequer uma pessoa que conheça o lugar ao qual se dirige. Confesso-vos que não pude conter o riso ao refletir que, não sei como, segundo as palavras dos Acadêmicos, acontece que aquele que segue o caminho verdadeiro, ainda que por acaso, erra, enquanto não parece errar o que seguindo a probabilidade vagueia por montanhas intransitáveis, sem encontrar a região procurada. Se for preciso condenar o assentimento temerário, direi que mais facilmente erram ambos, que dizer que não erra o último. A partir daí comecei a ser mais cauteloso com essas afirmações dos Acadêmicos e considerar mais atentamente os fatos e costumes dos homens. Então me ocorreram tantos e tão graves argumentos contra os Acadêmicos que já não tinha vontade de rir, mas ora me indignava, ora me afligia que homens tão doutos e sutis fossem levados a opiniões tão criminosas e depravadas (*Acad.* III, 15, 34, CCSL 29, 54-55 [*l.* 17-55], tradução de Agustinho Belmonte, 2019 [2008], grifos nossos).

Por mais uma vez no diálogo *Contra Academicos*, na passagem dos dois viajantes, há o uso de uma técnica de "ilustração" (*illustratio*), com o objetivo de melhor apresentar o seu argumento, na medida em que cria uma imagem da problemática para o seu interlocutor. Segundo Agostinho, no caso dos dois viajantes, percebe-se que aquele que adotou o "provável", não se encontrou em melhor condição. Pelo contrário, manteve-se perdido pelo caminho. Afinal, como Agostinho percebe, embora o primeiro viajante tenha cometido um erro, ao assumir precipitadamente um caminho, em detrimento de outro, o segundo viajante não demonstrou vantagem com o uso do "provável". Isso se manifesta em sua atitude. Em um primeiro momento, o segundo viajante "permanece plantado na bifurcação" (*in biuio figitur*), sem nada fazer, embora zombasse do seu colega. E a palavra aqui traduzida como "bifurcação" (*biuio*), frequentemente é utilizada na antiguidade como metáfora para uma decisão (Fuhrer, 1997, p. 390), quando se está perante dois caminhos. O acadêmico, defensor de um estado de "suspensão do juízo" (ἐποχή), precisa agir, caso contrário, não poderá chegar em seu objetivo. Diante do entrave, assim que reconhece ser absurda sua condição, surge uma nova oportunidade para o viajante, em que ele pergunta a um cavaleiro a respeito de qual caminho seguir para chegar em seu destino. No entanto, esse cavaleiro era um homem mau, de sorte que lhe engana. A questão posta, portanto, diz respeito ao *status quo* desse viajante.

Ao adotar o princípio do "provável", ele se livra do fato de que errou, ao seguir por um caminho que, em verdade, afastou-lhe do que buscava? Com isso, Agostinho não procura dizer que aquele que assume uma hipótese tempestivamente, acerta. Pelo contrário, segundo ele, ambos erraram, visto que o primeiro nem sequer refletiu sobre a questão, já assumindo que o pastor "diz a verdade" (*uerum dicit*), uma atitude temerária; por outro lado, no caso do segundo viajante, embora tenha saído do seu estado letárgico, o fato de não dar assentimento ao que o cavaleiro afirmou, não o isenta do erro.

Dessa maneira, conclui-se o princípio de conduta dos acadêmicos, não é suficiente para livrar o sábio da possibilidade de cometer um erro, o que, por sua vez, inviabiliza o sábio acadêmico de tomar atitudes, uma vez que a ação virtuosa do sábio depende do "provável" (*Academica priora* XXXIII, 108; XXXIV, 111), colocando-o, portanto, em um estado de profundo sono (*Acad.* II, 5, 12). O problema apresentado por Agostinho na sua ilustração é tida com tom jocoso, mas também severo, visto que ele assume que a tese dos acadêmicos serve para justificar inúmeros crimes, como parricídios e homicídios, valendo-se da tese de que, por não ter dado assentimento, segue-se não ter havido erro, ou, então, crime (*Acad.* III, 15, 36). A consideração de Agostinho alinha-se com o início do diálogo, ao menos do ponto de vista da temática geral, em que a discussão, primeiramente, estabelece-se com base em uma questão ética. Baseando-se na observação ciceroniana, de que "é bem certo que todos queremos ser felizes" (*beaticerte esse uolumus*), Agostinho questiona se o sábio pode ser feliz apenas ao buscar a verdade (*Acad.* I, 2, 5), com o objetivo de analisar a relação entre conhecimento verdadeiro, atitude ética e, por sua vez, a felicidade (Harding, 2006, p. 249), uma temática que, para Holte (1962, p. 15), são "dois conceitos centrais da especulação "teleológica"", fazendo menção aos conceitos de "vida feliz" (*beata uita*) e "sabedoria" (*sapientia*) na antiguidade.

Com esse movimento, Agostinho faz com que o sábio acadêmico fique inoperante, uma vez que o "provável" não lhe garante a isenção com relação ao erro. Contudo, esse princípio de conduta foi estabelecido em consequência da impossibilidade de se conhecer o verdadeiro. O problema, portanto, para ser enfrentado por completo necessitaria de uma contra-argumentação dirigida à tese de que "nada se pode conhecer" (*nihil posse percipi*), da qual decorre a concepção de que ao sábio "não se deve dar assentimento a nada" (*nulli rei debere assentiri*), visto que nisso cairia em erro, um ato inadmissível ao sábio (*Acad.* III, 10, 22). Portanto, Agostinho precisa estabelecer um fundamento no qual possa se ter algum conhecimento verdadeiro e seguro, o que colapsaria a tese acadêmica.

4.2 A possibilidade do conhecimento: física, ética e dialética

Nesse ínterim, uma vez que se estabelece quais os desafios a serem enfrentados, Agostinho organizará sua argumentação em três temas (Catapano, 2001, p. 134) disciplinares da filosofia: (1) física ou filosofia natural (*Acad.* III, 10-11, 23-26); (2) ética (*Acad.* III, 12, 27-28); e (3) dialética (*Acad.* III, 13, 29). Dessa forma, ele irá propor a possibilidade de um conhecimento que fundamenta a própria investigação que é feita nessas três áreas de estudos da filosofia. No que compete à física, Agostinho argumenta que,

> *Tamen ego, qui longe adhuc absum uel a uicinitate sapientis, in istis physicis nonnihil scio. Certum enim habeo aut unum esse mundum aut non unum; et si non unum, aut finiti numeri aut infiniti. Istam sententiam Carneades falsae esse similem doceat. Item scio mundum istum nostrum aut natura corporum aut aliqua prouidentia sic esse dispositum eumque aut semper fuisse et fore aut coepisse esse minime desiturum aut ortum ex tempore non habere, sed habiturum esse finem aut et manere coepisse et non perpetuo esse mansurum et innumerabilia physica hoc modo noui. Vera enim sunt ista disiuncta nec similitudine aliqua falsi ea quisquam potest confundere.*
>
> Eu, todavia, que ainda estou longe até da proximidade do sábio, sei alguma coisa dessas questões físicas. Efetivamente tenho por certo que o mundo ou é uno ou não é uno. Se não é uno, ou é de número finito ou infinito. Venha Carnéades dizer que esta proposição é semelhante a uma proposição falsa! Sei igualmente que este nosso mundo está assim disposto ou pela natureza dos corpos ou por alguma providência, e que, ou sempre existiu e sempre existirá, ou que, tendo começado, terá um fim, ou que começou a existir e não permanecerá para sempre. Tenho ainda inúmeros outros conhecimentos físicos deste gênero referentes ao mundo. Estas proposições disjuntivas são verdadeiras e ninguém pode confundi-las com alguma semelhança com o falso (*Acad.* III, 10, 23, CCSL 29, 48 [*l.* 52-62], tradução de Agustinho Belmonte, 2019 [2008], grifos e modificações nossas)

Neste trecho, Agostinho envolve-se em um tema de cosmologia que é "clássico na antiguidade" (Pépin, 1964, p. 72) — e revisitado por Agostinho em sua maturidade (*ciu.* XI, 5) —, em que os filósofos procuravam compreender questões envolvendo a natureza do mundo. No entanto, por ser um assunto que causava dissensões, os acadêmicos se utilizavam dessa situação para destacar a impossibilidade de um conhecimento sobre essa matéria. Dessa forma, em um movimento de reviravolta — em grego, περιτροπή, é uma forma conhecida por ter sido utilizada por Sócrates ao refutar a tese de Protágoras sobre a relatividade[54], consistindo em "uma técnica de se usar os exemplos escolares dos oponentes contra eles mesmos" (Fuhrer, 1997, p. 335) —, Agostinho traz à tona uma série de apresentações sobre o pensamento de alguns filósofos sobre essa questão. É bem certo que os exemplos citados por Agostinho sejam oriundos da *Academica priora* (XXXVII, 118-139), na qual podemos

[54] Cf. Platão, *Teeteto* 169-171e.

encontrar uma volumosa doxografia. Contudo, Solignac (1958, p. 118) observa que, no caso da *Academica*, ela não é tão completa, sendo ausente a alusão feita por Agostinho entre a natureza e a providência, o que indicaria, por sua vez, que Agostinho parece possuir outros manuais doxográficos à disposição.

De todo modo, parece que todos esses exemplos são dados com uma intenção dialética, quer-se dizer, Agostinho apresenta todas essas opiniões e estabelece um conhecimento baseado na própria disjunção. Afinal, argumenta-se que, "eu sei" (*scio*), com base no "ou... ou..." (*aut... aut...*). Agostinho procura evidenciar, do modo mais simples possível, que de todo modo algum tipo de conhecimento é possível alcançar com a formulação de hipóteses: "ou pela natureza dos corpos ou pela providência" (*aut natura corporum aut aliqua prouidentia*). Neste caso, com a disjunção, visto que o tema da física é matéria da filosofia, fica provado que, em filosofia, alguma coisa se pode saber, visto que a disjunção é verdadeira em si mesma, muito embora as proposições não possam afirmar qual das hipóteses, de fato, é a verdadeira. Ademais, esse é um tipo de conhecimento não apenas verdadeiro, mas também necessário, visto que essas verdades lógicas são usadas em ambas as áreas da filosofia.

Mas Agostinho leva sua discussão mais adiante, propondo um diálogo com Carnéades, que questiona a plausibilidade de se confiar nos sentidos, uma vez que eles poderiam nos enganar e, ademais, o mundo talvez nem sequer existisse. Com a objeção, Agostinho apresenta uma definição de mundo: "Eu, porém, chamo mundo a tudo isso, o que quer que seja, que nos contém e sustenta, a tudo isso, digo, que aparece a meus olhos e é por mim percebido como comportando terra e céu, ou o que parece terra e céu" (*Acad.* III, 11, 24, CCSL 29, 48-49 [*l.* 5-8], tradução de Agustinho Belmonte, 2019 [2008], grifo nosso: *Ego itaque hoc totum, qualecumque es, quod nos continet atque alit, hoc, inquam, quod oculis meis apparet a meque sentitur habere terram et caelum aut quasi terram et quasi caelum, mundum uoco*). Agostinho, na definição, é enfático ao definir que sua concepção de mundo advém daquilo que a ele "aparece", "manifesta", "torna-se evidente", conforme as acepções de *apparet* (Blaise, 1954, p. 90; Faria, 1962, p. 87).

Com isso, Agostinho está asseverando que, de fato, pode-se duvidar daquilo que chega até o homem por meio dos sentidos. No entanto, não se pode negar ou colocar em suspeita o fato de que algo "aparece" ou "manifesta-se" a nós por meio dos sentidos. Assim, Agostinho reafirma a força de sua proposição, uma vez que na disjunção encontra-se um conhecimento verdadeiro, pois aquilo que se manifesta "ou é ou não é" de tal forma. Mas no que concerne ao erro nos sentidos, "Agostinho retoma explicitamente o argumento de

Epicuro: os sentidos nunca erram ao perceber o que percebem (por exemplo, a visão não erra ao perceber o remo reto como que quebrado quando imerso na água); o erro vem em se acreditar que as coisas estão da mesma maneira que aparecerem" (Catapano, 2001, p. 135)[55]. Neste aspecto, Uhle (2012, p. 99) chama atenção para uma preocupação epistemológica por parte de Agostinho. Ao apresentar as disjunções, ele não afirma qual é a assertiva verdadeira. Ele não é capaz de saber se o mundo realmente existe como se apresenta a ele (*Acad.* III, 11, 24), no entanto, ele sabe com certeza que sua percepção pressupõe uma realidade externa. Caso contrário, seguindo os acadêmicos, não poderia haver erro, visto que o erro é uma aprovação precipitada de uma impressão sensorial cujo conteúdo difere da realidade. Porém, caso não haja essa relação entre a percepção sensorial e a realidade, segue-se que não há erro.

Dessa forma, Agostinho parece fundamentar a possibilidade do conhecimento com base, novamente, naquele que sabe, a tal ponto, que afirma: "Pois não vejo como o Acadêmico possa refutar alguém que diz: sei que isso me parece branco, sei que isso deleita meus ouvidos, sei que este odor me agrada, sei que aquilo tem gosto doce, sei que aquilo é frio para mim" (*Acad.* III, 11, 26, CCSL 29, 50 [*l.* 58-61], tradução de Agustinho Belmonte, 2019 [2008], grifo nosso: *Non enim uideo, quomodo refellat Academicus eum qui dicit: hoc mihil candidum uideri scio, hoc auditum meum delectari scio, hoc mihi iucunde olere scio, hoc mihi sapere dulciter scio, hoc mihi esse frigidum scio*). Por conta dessa ênfase concedida àquele que sabe, Taschian (2018, p. 343) considera que Hegel teria em Agostinho o precursor do conceito de "autoconsciência", um processo de inclinar-se para si mesmo. Algo que se alinha com a compreensão de Malatesta (1999, p. 269), que observa haver, nos "diálogos do *Cassiciacum*", a compreensão da dialética como uma forma de "autoconsciência" do sujeito que conhece (*sola scit scire*). Assim, Agostinho assevera que algo se sabe, seja disjunções, a manifestação dos sentidos ou o próprio fato de que "sei que sei". E na sequência, Agostinho conclama uma reflexão a respeito da ética, também conhecida pelo sábio:

> *Quid enim de moribus inquirentem uel iuuat uel impedit corporis sensus? Nisi uero illos ipsos, qui summum hominis bonum in uoluptate posuerunt, nihil impedit aut columbae collum aut uox incerta aut graue pondus homini, quod camelis leue est, aut alia sescenta, quominus dicant eo, quo delectantur, delectari se scire uel eo, quo offenduntur, offendi, quod refelli posse non uideo. Eum commouebunt, qui finem boni mente complectitur? Quid horum tu eligis? Si quid mihi uideatur quaeris, in mente arbitror esse summum hominis bonum. Sed nunc de scientia quaerimus. Ergo interroga sapientem, qui non potest ignorare sapientiam; mihi tamen tardo illi atque stulto licet interim scire boni humani finem, in quo inhabitet beata uita, aut nullum esse aut in animo esse aut in corpore aut in utroque. Hoc me, si potes, nescire*

[55] Cf. Tradução nossa: "Agostino riprende esplicitamente l'argomentazione di Epicuro: i sensi non errano mai nel percepire ciò che percepiscono (ad esempio, la vista non erra nel percepire come spezzato il remo dritto immerso nell'acqua); l'errore nasce dal ritenere che le cose stiano nello stesso modo in cui ci appaiono".

> *conuince, quod notissimae illae uestrae rationes nullo modo faciunt. Quod si non potes — non enim reperies, cui falso simile sit — egone conludere dubitabo recte mihi uideri scire sapientem quicquid in philosophia uerum est, cum ego inde tam multa uera cognouerim?*
>
> Em que os sentidos são uma ajuda ou um obstáculo para quem trata de moral? Se nem o pescoço da pomba, nem a voz incerta, nem um fardo que é pesado para o homem e ao mesmo tempo leve para os camelos e mil outras coisas do gênero impedem aqueles que colocaram o sumo bem do homem no prazer de dizer que se sabem deliciados por aquilo que os delicia ou molestados por aquilo que os molesta — e não vejo como se poderia refutá-los neste ponto. Será então que tais argumentos impressionarão aquele que encerra na mente o bem do homem? O que escolhes? Se me perguntas o que acho, julgo que é na mente que reside o sumo bem do homem. Mas agora a nossa indagação diz respeito ao conhecimento. Interroga, portanto, o sábio, que não pode ignorar a sabedoria. Entretanto, é-me lícito, a mim por mais limitado e ignorante que seja, saber que o fim do bem humano, em que consiste a felicidade, ou não existe, ou existe e neste caso ou na alma, ou no corpo, ou em ambos. Convence-me, se fores capaz, de que não sei isso. Vossos famosos argumentos não o conseguem. Se não o podes, pois não encontrarás falsidade à qual se assemelhe, hesitaria eu em concluir que é com razão que o sábio me parece saber tudo o que há de verdadeiro na filosofia, uma vez que eu mesmo dela hauri tantos conhecimentos verdadeiros? (*Acad.* III, 12, 27, CCSL 29, 50-51 [*l.* 1-19], tradução de Agustinho Belmonte, 2019 [2008], grifos nossos).

Nesta sequência, Agostinho recorre à questão sobre onde estaria o "sumo bem" (*boni humani finem*) do homem, no qual consiste a felicidade. As disjunções novamente são conclamadas a auxiliar. Ao se colocarem as alternativas: "ou não existe, ou existe e neste caso ou na alma, ou no corpo, ou em ambos" (*aut nullum esse aut in animo esse aut in corpore aut in utroque*)[56], Agostinho aponta, mais uma vez, para o fato de que a disjunção é verdadeira em si mesma e que, ao assumir uma hipótese, a outra deve ser, por correspondência, falsa, havendo, portanto, um conhecimento. Além disso, Agostinho também parece estar recorrendo ao problema da "diafonia" (διαφωνία) entre a "finalidade da vida" (τέλος του βίου) — tema comum na crítica dos acadêmicos dirigida aos dogmático (*Academica priora* XLIII, 132-133), e dos pensadores cristãos aos filósofos não cristãos (Fuhrer, 1997, p. 362) —, afinal, se o "princípio de conduta" dos acadêmicos é insuficiente, como agir de modo a se alinhar com uma compreensão coerente de felicidade. Se não é possível estabelecer um "sumo bem", ao sábio incorre certa paralisia. Por fim, se o próprio Agostinho, que reconhece ser "limitado e ignorante" (*tardo atque stulto*), conhecia essas possibilidades, o que dizer do sábio? Quanto a isso, Carnéades não poderia objetar, de modo que essa argumentação é vista como suficiente para refutar a tese de Carnéades (Catapano, 2001, p. 136). Uma vez que ele apresenta sua

[56] Deve-se destacar que essa disjunção, trazendo à tona o sumo bem, Solignac (1958, p. 127) a rastreia como sendo uma influência advinda de Varrão, mais especificamente, de seu *De philosophia*. Diante das variadas opiniões dos filósofos, parece que Varrão teria concluído que tais opiniões afastavam o homem do que de fato era importante sobre a pesquisa do sumo bem. Para Solignac (1958), Varrão entendia que a resposta dependeria de uma reflexão antropológica, em que se compreendesse o que é o homem, e que é resgatada por Agostinho nesta referência.

argumentação sobre temáticas no campo da física e da ética, Agostinho dirigiu-se para o campo da dialética.

> *Restat dialectica, quam certe sapiens bene nouit, nec falsum scire quisquam potest. Si uero eam nescit, non pertinet ad sapientiam eius cognitio, sine qua esse sapiens potuit, et superfluo utrum uera sit possitue percipi quaerimus. Hic fortassis mihi aliquis dicat: 'soles prodere tu stulte, quid noueris, an de dialectica nihil scire potuisti?' ego uero plura quam de quauis parte philosophiae. Nam primo illas omnes propositiones, quibus supra usus sum, ueras esse ista me docuit. Deinde per istam noui alia multa uera. Sed quam multa sint, numerate, si potestis:* (1) *si quattuor in mundo elementa sunt, non sunt quinque;* (2) *si sol unus est, non sunt duo;* (3) *non potest una anima et mori et esse inmortalis;* (4) *non potest homo simul et beatus et miser esse;* (5) *non hic et sol lucet et nox est;* (6) *aut uigilamus nunc aut dominus;* (7) *aut corpus est, quod mihi uidere uideor, aut non est corpus. Haec et alia multa, quae commemorare longissimum est, per istam didici uera esse, quoquo modo se habeant sensus nostri, in se ipsa uera. Docuit me, si cuius corum, quae per conexionem modo proposui, pars antecedens assumpta fuerit, trahere necessario id, quod anexum est, ea uero, quae per repugnantiam uel disiunctionem a me sunt enuntiata, hanc habere naturam, ut, cum auferuntur cetera, siue unum siue plura sint, restet aliquid, quod eorum ablatione firmetur.*
>
> Resta a dialética, que o sábio certamente conhece bem. Ora, ninguém pode saber o falso [portanto a dialética é verdadeira]. Se o sábio não a conhece, o conhecimento da dialética não pertence à sabedoria, pois pôde sem ela tornar-se sábio. Neste caso será supérfluo indagar se é verdadeira e se pode ser conhecida. Aqui talvez alguém me diga: Estulto, costumas ostentar o que sabes. Não conseguiste aprender nada da dialética? Ao contrário, muito mais que qualquer outra parte da filosofia. Em primeiro lugar, a dialética me ensinou que são verdadeiras todas as proposições acima. Além disso, através dela aprendi muitas outras verdades. Enumerai-as, se fordes capazes: (1) se há quatro elementos no mundo, não são cinco, (2) se há um sol, não há dois, (3) uma mesma alma não pode ao mesmo morrer e ser imortal, (4) um homem não pode ser ao mesmo tempo feliz e infeliz; (5) aqui não é ao mesmo tempo dia e noite. (6) No mesmo momento ou estamos acordados ou dormindo; (7) o que creio ver ou é um corpo ou não é um corpo. Estas e outras coisas, que seria demasiadamente longo lembrar, foi pela dialética que aprendi serem verdadeiras, qualquer que seja o estado dos nossos sentidos, verdadeiras em si mesmas. Ela me ensinou que, se for admitida a antecedente nas proposições que citei, segue-se necessariamente a consequente. Quanto às que enunciei em forma de oposição ou disjunção, elas são de tal natureza que, quando se nega uma ou várias delas, a que resta é estabelecida pela negação das outras (*Acad.* III, 13, 29, CCSL 29, 51-52 [*l.* 1-23], tradução de Agustinho Belmonte, 2019 [2008], numeração nossa).

Se for possível aprender algo da dialética, então se supõe que ela seja verdadeira, pois a respeito do falso, nada se pode aprender. Nesse quesito, visto que Agostinho — ao longo dos parágrafos anteriormente contemplados — tem apresentado verdades que aprendeu com a dialética, muito embora se considere ainda ignorante, então seria um absurdo o sábio agir com desdém quanto à dialética. Quanto ao significado da dialética nesse contexto,

comentadores apontam não haver um claro posicionamento de Agostinho se, ao falar dialética, estaria subscrevendo uma concepção platônica ou estoica para tal[57].

No entanto, pelo testemunho do texto, pode-se observar que diz respeito a um "método de discussão" (*Disputiermethode*) sobre questões filosóficas, eficaz para o conhecimento da verdade (Fuhrer, 1997, p. 368). Em outros diálogos, também de juventude, Agostinho menciona a dialética, caracterizando-a como aquela "da qual todas as outras ciências são verdadeiras" (*sol.* II, 18, 32, CSEL 89, 90 [*l.* 14-15], tradução de Adaury Fiorotti, 2019 [1998]: *qua omnes verae sunt disciplinae*), e reconhecendo-a como a "disciplina das disciplinas":

> *Quanto ergo transiret ad alia fabricanda, nisi ipsa sua prius quasi quaedam machinamenta et instrumenta distingueret notaret digereret proderetque ipsam disciplina disciplinarum, quam dialecticam uocant? Haec docet docere, haec docet discere; in hac se ipsa ratio demonstrat atque aperit, quae sit, quid uelit, quid ualeat. Scit scire, sola scientes facere non solum uult sed etiam potest.*
>
> Pois como podia passar a outras construções se antes não distinguisse, notasse e classificasse seus próprios instrumentos e meios e passasse adiante para produzir a disciplina das disciplinas, que se chama dialética? Esta proporciona a metodologia para ensinar e aprender; por ela a própria razão se mostra e se revela o que é, o que deseja, o que pode. Dá certeza do saber; somente ela não apenas quer, mas também pode fazer com que tenhamos conhecimentos (*ord.* II, 13, 38, CCSL 29, 128 [*l.* 5-11], tradução de Agustinho Belmonte, 2019 [2008], grifos nossos).

No decorrer dessa descrição,

> Agostinho então destaca o método dialético, mostrando que a dialética atua por meio de definições (*definitiones*), divisões (*distributiones*) e sínteses (*colligationes*), ao classificar (*digessere*) e ordenar (*ordinare*), defendendo-se contra a falsidade. A dialética, portanto, é a única disciplina que oferece metodologia que ensina a ensinar (*docet docere*) e ensina a aprender (*docet discere*), pois, por meio dela, é possível dar certeza ao saber (*scit scire*) (Freitas, 2021, p. 88).

Ademais, nos *Soliloquia*, é por meio dela que as outras ciências são verdadeiras. No *Contra Academicos*, ela é uma "parte da filosofia" (*pars philosophiae*), enquanto que no *De ordine* ela uma das disciplinas daquela "ordem de estudos" (*ordo studiorum*) que prepara para a filosofia (Catapano, 2001, p. 138). De todo modo, portanto, sabe-se que ela é indispensável para o sábio, pois a "dialética, entendida como conjunto de regras de inferências válidas e ciência da definição, divisão e classificação, é concebida como instrumento de análise dos

[57] Catapano (2001, p. 139) apresenta algumas das possibilidades que são sustentadas ao longo da tradição, como a compreensão de que Agostinho é tributário de uma dupla concepção de dialética: a) conforme o modelo estoico, seria um tipo de estudo dos procedimentos da razão; b) mais próxima de Aristóteles, a dialética seria a prática, uma arte de refutar e convencer o adversário. Mas não apenas isso, atribui-se a Agostinho uma herança do conceito de dialética oriunda de uma tradição médio-platônica. Em todo caso, a questão continua em aberto.

produtos da mente capaz de fornecer as vias para o conhecimento de si" (Silva Filho, 2021, p. 118-119), um conhecimento que emerge no *Contra Academicos* — e não apenas nele — , na medida em que os interlocutores do diálogo são conduzidos a se atentarem para um conhecimento que se estabelece a partir do sujeito que sabe.

Com base na dialética, portanto, Agostinho chega ao ponto de enumerar o que aprendeu com ela, como é o caso das condicionais, exemplificadas com a partícula "se" (*si*):

> 1) se há quatro elementos no mundo, não são cinco (*si quattuor in mundo elementa sunt, non sunt quinque*);
>
> 2) se há um sol, não há dois (*si sol unus est, non sunt duo*).

Essa primeira sequência de argumentos são bastante objetivos. "*Se A, não B*". Em todo o momento que a condicional for assumida, o oposto dela decorre. Se alguém assume que há apenas quatro elementos no mundo, então será verdade que não existem cinco elementos no mundo, de modo que ao assumir o antecedente, segue-se o consequente. Mas esse não é o único tipo de conhecimento que a dialética oferece. Agostinho continua e oferece três exemplos escolares, que segundo Fuhrer (1997, p. 370), alinham-se aos temas da antropologia — ou física — e da ética:

> 3) uma mesma alma não pode ao mesmo morrer e ser imortal (*non potest una anima et mori et esse inmortalis*);
>
> 4) um homem não pode ser ao mesmo tempo feliz e infeliz (*non potest homo simul et beatus et miser esse*);
>
> 5) aqui não é ao mesmo tempo dia e noite (*non hic et sol lucet et nox est*).

Com esses exemplos, caracterizados por partículas "*non... et... et...*", Agostinho apresenta predicados que não podem estar juntos ao mesmo tempo, visto que se excluem, quer-se dizer: "nem tanto um quanto o outro". Com essas observações, Agostinho acrescenta novos conhecimentos adquiridos por meio da dialética. Enquanto que nos outros dois exemplos finais no excerto, Agostinho retoma o que outrora havia dito sobre os sentidos (*Acad.* III, 11, 25-26):

> 6) No mesmo momento ou estamos acordados ou dormindo (*aut uigilamus nunc aut dominus*);

7) o que creio ver ou é um corpo ou não é um corpo (*aut corpus est, quod mihi uidere uideor, aut non est corpus*).

Recapitulando a eficiência das disjunções "ou isso, ou aquilo" (*aut... aut...*), mas também enfatizando a importância de uma reflexão sobre nossa própria situação, afinal, "eu sei" (*scio*) que estou acordado, por isso não estou dormindo — uma reflexão que fundamenta toda uma discussão a respeito do *cogito* nas obras agostinianas de juventude (Gilson, 2010, p. 55; Matthews, 2005, p. 34), uma vez que Agostinho apresenta o fato de que sabe que está vivo como uma verdade indubitável (*Acad.* III, 9, 19). E essa certeza frente ao que se apresenta, ou manifesta, em si mesmo já é um conhecimento seguro, algo que sabemos ser verdadeiro. Por fim, Agostinho apresenta ainda alguns procedimentos, ou regras que a dialética lhe ensinou e que trazem implicações para esse "método de discussão":

> *Docuit etiam me,* (1) *cum de re constata, propter quam uerba dicuntur, de uerbis non debere contendi, et quisquis id faciat,* (1.1) *si imperitia faciat, docendum esse,* (1.2) *si malitia, deserendum,* (1.3) *si doceri non potest, monendum, ut aliquid aliud potius agat, quam tempus in superfluis operamque consumat,* (1.4) *si non obtemperat, neglegendum.* (2) *De captiosis autem atque fallacibus ratiuncullis breue praeceptum est:* (2.1) *si male concedendo inferuntur, ad ea quae concessa sunt esse redeundum;* (2.2) *si uerum falsumque in una conclusione confligunt, accipiendum inde quod intellegitur, quod explicari non potest relinquendum;* (2.3) *si autem modus in aliquibus rebus latet penitus hominem, scientiam eius non esse quaerendam. Haec quidem habeo a dialectica et alia multa, quae commemorare non est necesse; neque enim debeo ingratus exsistere. Verum ille sapiens aut haec neglegit aut, si perfecta dialectica ipsa scientia ueritatis est, sic illam nouit, ut isotrum mendacissimam calumniam: si uerum est, falsum est, si falsum est, uerum est, contemnendo et non miserando fame necet.*
>
> Ensinou-me ainda que, (1) quando há acordo sobre algo em questão, não se deve discutir sobre as palavras e (1.1) se o que o faz é por ignorância, que o faz, deve-se instruí-lo; (1.2) se por maldade, deve-se abandoná-lo; (1.3) se for incapaz de ser instruído, deve-se adverti-lo que faça qualquer outra coisa em vez de perder tempo e trabalho em coisas supérfluas; (1.4) se não obedecer, deixá-lo de lado. (2) Quanto aos raciocínios capciosos e falaciosos, há uma regra breve: (2.1) se forem baseados numa concessão imprudente, deve-se voltar a examinar o que foi concedido. (2.2) Se o verdadeiro e o falso conflitam numa mesma conclusão, deve-se tomar o que se pode compreender e deixar o que não se pode explicar. (2.3) Se, ao contrário, em algumas questões escapa inteiramente ao homem o "modo" (*modus*), deve-se renunciar ao seu conhecimento. Todas estas e outras coisas, que é desnecessário lembrar devo-as à dialética, pois não deve ser ingrato a ela. Mas o sábio de que falamos ou despreza essas coisas, ou, se a dialética é realmente a ciência da verdade, conhece-a o suficiente para desprezar e acabar sem piedade com esta mentirosa calúnia: se é verdadeiro, é falso, se é falso é verdadeiro (*Acad.* III, 13, 29, CCSL 29, 52 [*l.* 23-40], tradução de Agustinho Belmonte, 2019 [2008], grifos e numeração nossa).

Neste excerto, Agostinho parece indicar como proceder em uma discussão, apresentando algumas regras, o que se coaduna com a compreensão de que a dialética diz

respeito a um "método de discussão". Duas são as regras instituídas no *Contra Academicos*, a saber: (1) O caso da controvérsia de palavras; e (2) O problema com raciocínios capciosos e falaciosos. E, em todo caso, ambos se subdividem, especificando possíveis situações.

Diante de uma (1) "controvérsia de palavras" (*uerba dicuntur*), em que os signos são mais importantes que o significado ou conteúdo transmitido, deve-se tomar algumas medidas para que se evite o afastamento da questão. Afinal, se já foi acordado o que significa "mundo", então não é preciso retomar em sequência uma nova disputa quanto ao seu significado, visto que outrora ele já fora assumido, justificado e aceito. A partir disso, Agostinho subdivide essa regra, apresentando alguns procedimentos.

No caso de alguém assim (1.1) agir por ignorância, deve haver uma instrução, com vistas a prepará-lo para a discussão. Por isso, no diálogo, constantemente se afirma a necessidade de apresentar definições que não fossem alheias ao que é definido (*Acad.* I, 5, 13), o que poderia permitir, consequentemente, maior avanço na discussão, de modo a se evitar dissensões desnecessárias. Por outro lado, (1.2) se a discussão for feita por maldade, então deve-se abandonar o debatedor que discute com esse sentimento. Isso é posto porque aquele que discute com a intenção de apenas vencer, *e. g.*, não discute, portanto, compromissado com a verdade, afinal, se porventura se enganar e consentir algo errado, se isso custar-lhe a vitória, é bem certo que ele não assumirá o erro, prejudicando o exercício da razão. Ademais, (1.3) se por parte daquele que se envolve na controvérsia, não haver capacidades de compreender a instrução, então a recomendação é a de que deve-se dedicar a qualquer outro assunto, uma vez que não pode avançar.

No que diz respeito a esses ensinamentos, Fuhrer (1997, p. 372) sugere a possibilidade de que sua origem viesse de algum manual de dialética conhecida, no entanto, não há como identificá-lo. O que se pode fazer, todavia, é observar como os ensinamentos elencados por Agostinho encontram-se nas obras de Cícero. No caso de (1.1) e (1.2), eles são descritos no *De natura deorum*[58]:

> *Res enim nulla est de qua tantopere non solum indocti sed etiam docti dissentiant; quorum opiniones cum tam variae sint tamque inter se dissidentes, alterum fieri profecto potest ut earum nulla, alterum certe non potest ut plus una vera sit. Qua quidem in causa et benivolos obiurgatores placare et invidos vituperatores confutare possumus, ut alteros reprehendisse paeniteat, alteri didicisse se gaudeant; nam qui admonent amice docendi sunt, qui inimice insectantur repellendi.*

[58] Interessante observar que essa fala surge após Cícero mencionar que Carnéadas, por meio de suas exposições regadas de numerosos argumentos, "despertou" (*excitaret*) em muitos homens perspicazes o desejo de se investigar a verdade. Algo que parece se alinhar com as explicações apresentadas por Agostinho a respeito do surgimento da Nova Academia, que em seu início preocupava-se em despertar os homens para a realidade inteligível (*Acad.* III, 17, 37; *ep.* I, 1).

> De fato, não há nenhum assunto a respeito do qual não só os ignorantes, mas também os instruídos tanto diferem; e como as opiniões deles são tão diversas e tão diferentes entre si, é realmente possível que nenhuma delas seja verdadeira ou, pelo menos, é impossível que mais de urna o seja. E, precisamente nesse caso, podemos apaziguar aos críticos benévolos e refutar os caluniadores adversos de tal forma que uns se arrependam de ter criticado e outros se alegrem de ter aprendido; pois merecem ser instruídos aqueles que advertem amigavelmente e os que censuram asperamente devem ser rejeitados (Cícero, *De natura deorum* I, 2-3, 5, tradução de Leandro Abel Vendemiatti, 2003).

Enquanto que (1.3), aparece em *De oratore* (II, 20, 85, tradução nossa: *Sin videbitur, cum omnia summa fecerit, tamen ad mediocres oratores esse venturus, permittam ipsi; sin plane abhorrebit, et erit absurdus, ut se contineat, aut ad aliud studium transferat, admonebo,* "Mas se parecer que, depois de se esforçar ao máximo em todos os sentidos, ele chegará apenas ao nível do orador comum, deixarei que ele faça sua própria escolha e não lhe serei de muito incômodo. Caso contrário, se ele se mostrar nitidamente inadequado e dissonante, eu o recomendarei a se conter ou a se dedicar a outro estudo"). No caso do que destacamos como (1.4), embora ele pareça ser um complemento do (1.3), não o encontramos em Cícero, o que, talvez, possa ser uma contribuição de Agostinho, uma vez que, se aquele que possui dificuldades não deseja seguir a instrução do dialético, então é melhor abandoná-lo. Por fim, ainda resta a regra a respeito dos (2) raciocínios capciosos e falaciosos[59], os quais podem conduzir a discussão ao erro, ou seja, percebe-se que os ensinamentos e regras apresentadas servem de mecanismos de instrução quanto ao método de discussão protagonizado pelo dialético. A busca pela verdade exige diligência, portanto, esses cuidados tornam-se imprescindíveis. Segundo Agostinho, (2.1) ao se assumir ou dar concessão a um argumento de forma imprudente, deve-se retornar a ele para que, ao revisitá-lo, se o compreenda, e se

[59] De fato, conforme salienta Solignac (1958, p. 118), a *Academica* não parece ter sido o único texto utilizado por Agostinho para apresentar os exemplos escolares sobre o procedimento dialético. Contudo, neste exemplo, deve-se destacar sua correspondência imediata também encontrado no texto ciceroniano, que ao destacar o desejo de Epicuro em socorrer os homens que caem em erros no que compete ao conhecimento verdadeiro, mas a respeito disso não foi capaz de prosseguir, passa então a enunciar alguns princípios que na verdade podem ajudar nessa dificuldade, e sobre eles passa a expor. Cf. Tradução de Segurado e Campos (2018), *Academica priora* XV, 46: "Por esta razão, quando são apresentadas duas causas que impedem a obtenção de um conhecimento claro das coisas, há que procurar outras tantas formas de combatê-las. A primeira consiste em que os homens não dão a necessária atenção àquilo que é evidente de modo a poderem reconhecer a intensidade dessa mesma evidência. A segunda consiste em que muitos se deixam enredar e iludir por falácias e silogismos capciosos e, como se sentem incapazes de os desmontar, desistem de procurar a verdade. É preciso, portanto, ter a resposta pronta para defender o que é evidente, como já acima referi, e estarmos equipados para fazer frente e desmascarar esses argumentos falaciosos. É este ponto que irei tratar de seguida" (Cf. *Quam ob rem cum duae causae perspicuis et evidentibus rebus adversentur, auxilia totidem sunt contra comparanda. Adversatur enim primum quod parum defigunt animos et intendunt in ea quae perspicua sunt ut quanta luce ea circumfusa sint possint agnoscere; alterum est quod fallacibus et captiosis interrogatinibus circumscripti atque decpti quidam, cum eas dissolvere non possunt, desciscunt a veritate. Oportet igitur et ea quae pro perspicuitate responderi possunt in promptu habere, de quibus iam diximus, et esse armatos ut occurrere possimus interrogationibus eorum captionesque discutere, quod deinceps facere constitui*).

afirme concordância ou rejeição e, então, se avance na discussão. Esse exemplo é dado na discussão entre Trigécio e Licêncio. Aquele, ao assumir uma concessão imprudentemente a respeito de Cícero, solicita a oportunidade de reconsiderá-la, ao que foi permitido, uma vez que sua intenção era digna, pois não se refugiava no desejo de vencer, mas de encontrar a verdade (*Acad.* I, 3, 8). Além disso, (2.2) se numa mesma "conclusão" (*conclusione*) o falso e o verdadeiro conflitam, deve-se assumir o que se compreende. Uma vez que essa afirmação insere-se entre a regra de raciocínios, com "conclusão", podemos considerar a "conclusão final" que advém com o estabelecimento de premissas. Como o caso:

[P1] Todos os gatos são mamíferos;

[P2] Todos os mamíferos têm coração;

[C] Todo mamífero é um gato.

As premissas são logicamente verdadeiras, mas a conclusão é evidentemente falsa, porque outros animais também têm coração, embora não sejam gatos. O problema está em inverter a relação lógica das premissas. As premissas estabelecem uma relação de inclusão ao destacarem que os gatos estão incluídos entre os mamíferos, e que mamíferos possuem coração. Contudo, a conclusão tenta estabelecer uma relação de equivalência, conforme leva-nos a crer que todos os animais que possuem coração são gatos, o que não é suportado pelas premissas. Dessa maneira, Agostinho está estabelecendo que, diante do exposto, deve-se assumir o que é evidente e rejeitar o restante, de modo a se afastar de concessões ilícitas. Mas essa regra é interessante, se observada uma afirmação feita por Agostinho anteriormente em que se aborda o apego dos acadêmicos aos sofismas e sorites (*Acad.* II, 5, 11). O que foi traduzido por "sofismas", corresponde a palavra *pseudomenos*, que parece aludir ao problema da "antinomia do mentiroso", que pode ser exemplificada da seguinte forma:

[A1] Todo narniano é mentiroso;

[A2] Disse o narniano.

O problema entre as duas sentenças é que se a afirmação [A1] for verdadeira, então ela deve ser falsa, por necessidade, por conta do que ela própria afirma e do que se segue na outra afirmação [A2]. Mas se ela for falsa, então ela deve ser verdadeira, pois verdadeiramente está afirmando que ela é falsa. O argumento, por sua vez, apresenta-se em uma contradição lógica, visto que: "Se é verdadeira, então é falsa", mas "Se é falsa, então é

verdadeira". E essa contradição surge, porque a afirmação tenta descrever sua própria verdade ou falsidade, acarretando uma situação paradoxal. Esse tipo de argumento era usado pelos acadêmicos (*Academica priora* XXX, 96)[60] e por isso a fala de Agostinho sobre uma invertida caluniosa de alguns (*Acad.* III, 13, 29), de modo que o dialético deveria, com cautela, esquivar-se do risco de cair em erro, algo que poderia ser feito se seguisse a regra anunciada. Ao se aproximar do fim do parágrafo, Agostinho assevera (2.3) a necessidade de abdicar ao conhecimento por parte do homem que não domina o "modo" (*modus*). É difícil oferecer em definitivo o que de fato Agostinho afirma ao mencionar "modo", como já fora dito anteriormente nesta dissertação (Cf. a seção 3.1), mas visto que essa palavra pode ser compreendida como "método" (Glare, 2012 [1982], p. 1237), então é possível que Agostinho esteja aludindo à necessidade de conhecer essas regras e procedimentos que foram enumerados, pois, com esse conhecimento seria possível distinguir o falso do verdadeiro e, conforme se apresenta ao longo do diálogo, poder-se-ia afirmar a possibilidade da aquisição de um conhecimento seguro, posição contrária a dos acadêmicos. No entanto, caso não haja um conhecimento sobre tais procedimentos, então haveria um impasse para uma disputa.

Enfim, com esses raciocínios e outros argumentos[61] apresentados ao longo do *Contra*

---

[60] Cf. Tradução de Segurado e Campos (2018), *Academica priora* XXX, 96: "Que conclusão pensas dever tirar-se destas premissas: "Se dizes que agora há luz e dizes a verdade, <então há luz; ora tu dizes que agora há luz, e dizes a verdade:> logo há luz?" Aprovais decerto este tipo de silogismo, e dizeis que a conclusão está perfeita. Por conseguinte, no vosso ensino o apresentais como o primeiro modo conclusivo. Ora bem, ou tereis de aceitar toda a conclusão tirada segundo este modo, ou então esta arte <da dialéctica> não vale nada. Vê se estás disposto a aceitar este outro silogismo: "Se dizes que estás a mentir e dizes a verdade, então estás a mentir; mas tu dizes que estás a mentir e dizes a verdade, logo estás a mentir". Como podes não aceitar este, se aceitaste o anterior, construído segundo o mesmo modo? Estes problemas são levantados por Crisipo, mas ele próprio não conseguiu dar-lhes solução. O que poderia ele objectar a este silogismo: "Se há luz, <há luz;> ora há luz, logo há luz?" Não pode senão aceitá-lo; o modo de conexão entre as premissas obriga a que, se se aceitar a primeira, tem de se aceitar também a segunda. Mas em que difere este silogismo deste outro: "Se estás a mentir, estás a mentir; ora estás a mentir, logo estás a mentir?" Este, dizes tu não poder nem aceitar nem rejeitar; então e o outro, não deves aceitá-lo por maioria de razões? Se a arte <da dialéctica>, a razão, o método, a força <probatória> da conclusão tem algum valor, a situação dos dois casos é idêntica" (Cf. *Sed hoc omitto, illud quaero: si ista explicari non possunt nec eorum ullum iudicium invenitur ut respondere possitis verane an falsa verum aut falsum sit? Rebus sumptis adiungam ex iis sequendas esse alias, alias improbandas, quae sint in genere contrario. Quo modo igitur hoc conclusum esse iudicas: 'Si dicis nunc lucere et verum dicis, lucet; dicis autem nunc lucere et verum dicis; lucet igitur'? Probatis certe genus et rectissime conclusum dicitis, itaque in docendo eum primum concludendi modum traditis. Aut quidquid igitur eodem modo concluditur probabitis aut ars ista nulla est. Vide ergo hanc conclusionem probaturusne sis: 'Si dicis te mentiri verumque dicis, mentiris; dicis autem te mentiri verumque dicis; mentiris igitur'; qui potes hanc non probare cum probaveris eiusdem generis superiorem? Haec Chrysippea sunt, ne ab ipso quidem dissoluta. Quid enim faceret huic conclusioni: 'Si lucet, lucet; lucet autem; lucet igitur'? cederet scilicet, ipsa enim ratio conexi, cum concesseris superius, cogit inferius concedere. Quid ergo haec ab illa conclusione differt: 'Si mentiris, mentiris; mentiris autem; mentiris igitur'? Hoc negas te posse nec adprobare nec improbare; qui igitur magis illud? si ars, si ratio, si via, si vis denique conclusionis valet, eadem est in utroque*).

[61] Na atual literatura sobre o *Contra Academicos*, percebe-se como há diversas perspectivas a respeito de quais os argumentos de Agostinho realmente são os mais relevantes para a refutação dos acadêmicos. Neste capítulo, concentramo-nos naqueles argumentos são logo apresentados no diálogo como respostas ao problema do conhecimento e do verossímil, uma vez que elencamos esses tópicos como aqueles que parecem receber a maior dificuldade de Agostinho por conta do risco que eles poderiam provocar em levar seus interlocutores pela

Academicos, Agostinho restaura a esperança na busca pela sabedoria, um dos requisitos apresentados no convite à filosofia dirigido a Romaniano (*Acad.* II, 1, 1), e uma das razões do diálogo (*Acad.* II, 3, 8). Dessa forma, com o encerramento da questão em seu "discurso contínuo" (*oratio perpetua*), retornamos ao "protréptico" que é apresentado nos dois prólogos do livro, pois estabelecida a possibilidade do conhecimento, pode-se, portanto, aceitar o convite feito, uma vez que ele fora justificado, motivo pelo qual observa-se a necessidade da organização do *Contra Academicos* se pautar em uma conjunta abordagem protréptica e epistemológica (Voss, 1970, p. 208). Contudo, ao chegarmos ao término da discussão, ainda há alguns aspectos do diálogo que devem ser discutidos. Logo após sua consideração sobre os acadêmicos, na qual ele parece fazer uma "história da filosofia" — ainda que breve —, Agostinho salienta:

> *Hoc mihi de Academicis interim probabiliter, ut potui, persuasi. Quod si falsum est, nihil ad me, cui satis est iam non arbitrari non posse ab homine inueniri ueritatem. Quisquis autem putat hoc sensisse Academicos, ipsum Ciceronem audiat. Ait enim illis morem fuisse occultandi sententiam suam nec eam cuiquam, nisi qui secum ad senectutem usque uixisset, aperire consuesse. Quae si autem ista, deus uiderit; eam tamen arbitror Platonis fuisse. Sed ut bruiter accipiatis omne propositum meum, quoquo modo se habeat humana sapientia, eam me uideo nondum percepisse. Sed cum tricensimum et tertium aetatis annum agam, non me arbitror desperare debere eam me quandoque adepturum. Contemptis tamen ceteris omnibus, quae bona mortales putant, huic inuestigandae inseruire proposui. A quo me negotio quoniam rationes Academicorum non leuiter deterrebant, satis, ut arbitror, contra eas ista disputatione munitus sum.*
>
> Tal é o juízo que por ora e na medida das minhas forças, formei a respeito dos Acadêmicos. Se for falso, pouco importa. Agora me basta não crer que o homem é incapaz de encontrar a verdade. Quem achar que os Acadêmicos tiveram essa opinião, ouça Cícero. Diz ele que era costume deles ocultar sua doutrina e só revelá-la àqueles que tivessem vivido com eles até a velhice. Qual foi esta doutrina, Deus sabe. Eu acho que era de Platão. Mas para que em poucas palavras saibais qual é o meu ponto de vista, seja qual for a sabedoria humana, vejo que ainda não a conheço. Todavia, embora eu já esteja no meu trigésimo terceiro ano de vida, creio que não devo desesperar de alcançá-la algum dia. Decidi desprezar tudo o que os mortais julgam bens para dedicar-me à sua busca. Como os argumentos dos Acadêmicos me afastaram consideravelmente deste propósito, julgo ter-me armado suficientemente contra eles com a presente disputa (*Acad.* III, 20, 43, CCSL 29, 60 [*l.* 1-16], tradução de Agustinho Belmonte, 2019 [2008], grifos nossos).

Na passagem, Agostinho assevera que, mesmo tendo seus trinta anos de idade, acreditar não ter que se "desesperar" (*desperare*), ou seja, conforme a acepção de *despero*, "perder ou abdicar da esperança" (Blaise, 1954, p. 262), consequentemente, renunciando à aspiração e crença de encontrar a verdade. Essa afirmação é emblemática, porque não apenas

desesperança, ou pela desgraça de atitudes imorais. Contudo, para um tratamento mais minucioso sobre os variados argumentos do texto, cf. Kirwan, 1989.

sugere, mas evidencia o que Agostinho vem afirmando no *Contra Academicos* que ainda não é sábio, mas almeja ser, conforme sua expressão: "... quando for sábio" (*Acad.* II, 3, 9, CCSL 29, 23 [*l.* 64]: *cum sapiens fuero*). Porém, ao contemplarmos os argumentos e toda a discussão apresentada no *Contra Academicos*, temos a tendência de reduzi-lo à refutação dos argumentos da Nova Academia.

Consequentemente, ocorre que, por vezes, desconsideram-se algumas nuances do diálogo que, segundo Harding (2006, p. 247), fazem do *Contra Academicos* um "trabalho esquisito" (*strange work*). Contudo, o problema pode ser sanado quando se atenta ao desenvolvimento do diálogo. Ao dar sua empreitada como finalizada, uma vez que contesta os acadêmicos pelas duas frentes — o problema do "provável" e os exemplos de conhecimentos verdadeiros que podem ser conhecidos —, Agostinho passa a oferecer sua explicação para o motivo que fez com que os acadêmicos adotassem uma posição de negação ao conhecimento. No que diz respeito a doutrina de Platão, Agostinho oferece grande importância à imortalidade da alma e à teoria dos dois mundos, no entanto, ele assevera:

> *Haec et alia huius modi mihi uidentur inter successores eius, quantum poterant, esse seruata et pro mysteriis custodia. Non enim aut facile ista percipiuntur nisi ab eis, qui se ab omnibus uitiis mundantes in aliam quandam plus quam humanam consuetudinem uindicarint, aut non grauiter peccat, quisquis ea sciens quoslibet homines docere uoluerit. Itaque Zenonem principem Stoicorum, cum iam quibusdam auditis et creditis in scholam relictam a Platone uenisset, quam tunc Polemo retinebat, suspectum habitum suspicor nec talem uisum, cui Platonica illa uelut sacrosancta decreta facile prodi committique deberent, priusquam dedidicisset ea, quae in illam scholam ab aliis accepta detulerat. Moritur Polemo, succedit ei Arcesilas, Zenonis quidem condiscipulus, sed sub Polemonis magisterio. Quam ob rem cum Zeno sua quadam de mundo et maxime de anima, propter quam uera philosophia uigilat, sententia delectaretur dicens eam esse mortalem nec quicquam esse praeter hunc sensibilem mundum nihilque in eo agi nisi corpore — nam et deum ipsum ignem putabat — prudentissime atque utilissime mihi uidetur Arcesilas, cum illud late serperet malum, occultasse penitus Academiae sententiam et quasi aurum inueniendum quandoque posteris obruisse. Quare cum in falsas opiniones ruere turba sit pronior et consuetudine corporum omnia esse corporea facillime sed noxie credatur, instituit uir acutissimus atque humanissimus dedocere potius quos patiebatur male doctos quam docere quos dociles non arbitrabatur. Inde illa omnia nata sunt, quae nouae Academiae tribuuntur, quia eorum necessitatem ueteres non habebant.*

> Parece-me que estas e outras coisas da mesma espécie foram conservadas, enquanto possível, entre os sucessores de Platão e guardadas sob a forma de ensinamento secreto. Pois, ou estas coisas não podem ser facilmente percebidas senão pelos que, purificando-se de todos os vícios, se consagraram a um gênero de vida mais que humano, ou aquele que as conhece não comete falta grave ao querer ensiná-las a qualquer outro. E assim quando Zenão, líder dos estoicos, que já havia ouvido e admitido certas teses, veio à escola deixada por Platão e então dirigida por Pólemon, creio que tomaram por suspeito e considerado tal que não se lhe devia entregar e confiar facilmente os ensinamentos por assim dizer sacrossantos de Platão, antes que tivesse esquecido as teorias que tinha aprendido de outros e trazido para aquela escola. Morre Pólemon e sucede Arcesilau, condiscípulo de Zenão, mas formado sob

> o magistério de Pólemon. Por isso, como Zenão se lisonjeava de uma doutrina sua sobre o mundo e principalmente sobre a alma, tema que mantém sempre vigilante a verdadeira filosofia, dizendo que a alma é mortal e que não há nada fora deste mundo sensível e que tudo nele é obra do corpo (pois achava que o próprio deus era fogo), Arcesilau, a meu ver, com muita prudência e utilidade, ao ver aquele mal espalhar-se largamente, ocultou completamente a doutrina da Academia, enterrando-a como ouro para que alguma vez a descobrissem os pósteros. Por isso, como a multidão é propensa a cair em opiniões falsas e o hábito das coisas corporais leva facilmente, mas não sem perigo, a crer que tudo é corporal, aquele homem tão penetrante e culto decidiu antes desinstruir aqueles que via estarem mal instruídos que instruir os que não julgava capazes de aprender. Daqui provêm todas essas teorias que se atribuem à Nova Academia e das quais os antigos não tinham necessidade (*Acad.* III, 17, 38, CCSL 29, 57-58 [*l.* 33-59], tradução de Agustinho Belmonte, 2019 [2008], grifos nossos).

Neste excurso, Agostinho apresenta-nos sua teoria sobre o momento em que a Nova Academia tornou-se "cética", afirmando a impossibilidade do conhecimento. Segundo a descrição, quando Zenão, então fundador do estoicismo, começou a afirmar a proeminência do sensível, sua doutrina, por assim dizer, "materialista", apresentou-se como um grave risco à doutrina platônica. Desse modo, Arcesilau teve de agir, de modo que resolveu "ocultar plenamente a doutrina da Academia" (*occultasse penitus Academiae sententiam*), com o objetivo de protegê-la. Afinal, os homens são mais propensos a acreditar que a alma é um corpo (*ep.* I, 1), uma vez que, por hábito, a vida humana nos remete a objetos sólidos, a começar pelo nosso próprio corpo, fazendo com que fosse mais natural concebermos a tudo como corpóreo, do que incorpóreo; mas na verdade, segundo sua leitura, essa tendência está mais ligada com a multidão que tende a cair em opiniões falsas[62], do que pelo convencimento advindo de uma sólida argumentação.

No entanto, Arcesilau não apenas ocultou as doutrinas platônicas, mas também dedicou-se a causa do "desaprender" (*dedocere*), em que, ao valer-se do critério de verdade estabelecido por Zenão, Arcesilau criou impasses quanto ao critério, com o objetivo de apresentar suas inconsistências para sustentar a aquisição do conhecimento por meio do sensível. Assim, ele poderia levar seus interlocutores a uma condição de aporia, de modo a terem de recorrer a uma fundamentação nos inteligíveis para sustentar a possibilidade do conhecimento, alçando, portanto, uma condição que lhes capacitasse a apreciar uma explicação que advém do intelectualismo platônico, como observa Kenyon (2018, p. 33-34). Assim, a impossibilidade do conhecimento surgiria como um tema propedêutico a ser superado na própria Academia.

[62] É interessante observar que esse posicionamento de Agostinho parece estar alinhado com o de Platão, que afirmava o estado de que a multidão não é inclinada à filosofia, cf. *República* VI, 484a.

No entanto, nos tempos de Agostinho, os filósofos são poucos, de modo que os conhecidos são os cínicos, peripatéticos e platônicos. Sendo que, os cínicos, só existem pela liberdade e licenciosidade que suas doutrinas oferecem; e no que diz respeito aos peripatéticos e platônicos, não há distinção, pois embora houvesse afirmações de ambas as escolas serem opostas, na verdade elas estavam de acordo (*Acad.* III, 19, 42). Isso, para Agostinho, representa a plena vitória dos acadêmicos contra as teses do estoicismo. Assim, não haveria mais motivos para esconder as doutrinas platônicas. Por isso, em sua carta a Hermogeniano, Agostinho salienta que: "mais os imitei" (*potius imitatus*). Algo que, seguindo a interpretação de Kenyon (2018, p. 36), leva-nos a observar um tipo de apropriação que Agostinho faz do "método de ocultação" dos acadêmicos.

Se Arcesilau escondia a doutrina platônica para extirpar o "materialismo" estoico dos seus alunos, Agostinho parece fazer o mesmo nas discussões que se iniciam no livro I. Licêncio e Trigécio são levados a discutir sobre a necessidade do sábio possuir ou não a sabedoria. Em certa altura, Licêncio, defensor do posicionamento da Nova Academia, afirma: "Concedo que quem não chegou ao fim não é perfeito. Mas a verdade acho que só Deus a conhece ou talvez também a alma humana, depois que deixou o corpo, este cárcere tenebroso" (*Acad.* I, 3, 9, CCSL 29, 8 [*l.* 67-70], tradução de Agustinho Belmonte, 2019 [2008]: *Quid ad finem, inquit, non peruenit, fateor, quod perfectus non sit. Veritatem autem illam solum deum nosse arbitror aut forte hominis animam, cum hoc corpus, hoc est tenebrosum carcerem, dereliquerit*). Licêncio parece avançar, logo no início do diálogo, de um posicionamento acadêmico — da não possibilidade de aquisição do conhecimento —, para um posicionamento de possibilidade do conhecimento, mas que só pode se efetivar se houver o afastamento do corpo. Esse é um avanço significativo, mas ainda limitado, pois não considera a possibilidade do conhecimento enquanto o homem permanece encarnado (Kenyon, 2018, p. 38). No entanto, conforme o diálogo avança, Licêncio progride gradualmente, alçando a possibilidade do conhecimento ao término do diálogo.

Dessa forma, os dois primeiros livros do diálogo pareceriam uma iniciação, em que as discussões têm como finalidade chegar em um impasse. É comum pensarmos que a aporia signifique "não chegar a lugar algum", uma vez que não encontramos uma resposta definitiva. No entanto, no *Contra Academicos*, chegar no impasse é, de fato, chegar em uma conclusão que precede um momento de autorreflexão, algo semelhante ao que Pucci (2014) observa nas preocupações de Agostinho em fazer com que a poesia virgiliana sirva de substrato para uma reflexão que vai além da mera discussão gramatical. Após as discussões, na *oratio perpetua* Agostinho conduz seus interlocutores a uma reflexão que implica compreender as próprias

regras da discussão (*Acad.* III, 13, 29), *i. e.*, as normas de investigação, claramente expressas pela dialética, que são pressupostas pela investigação racional e não advêm de uma fonte empírica, mas são pré-condição para a investigação filosófica dentro das três divisões da filosofia. Mas não apenas isso, ao levar os debatedores a um "retorno para si" (*redeo ad me*), Agostinho faz com que eles compreendam uma verdade que não se estabelece por vias externas, mas internas, de modo a saber que sabe (*scio scire*), uma verdade que não se pode negar (*Acad.* III, 11, 26).

Essa compreensão a respeito do *Contra Academicos*, leva-nos a repensar o diálogo agostiniano. É bem certo de que falar na intenção do autor de uma obra, é algo demasiadamente problemático, uma vez que, na contemporaneidade, estabeleceu-se a "morte do autor" (Foucault, 2001, p. 264). No entanto, isso não impede de buscarmos respostas dentro do texto, como é o caso. Embora Agostinho direcione argumentos contra as teses da Nova Academia, justificando a compreensão de que o texto é polêmico e dirigido a tais filósofos, também é verdade que Agostinho, por meio de sua "história da filosofia" acadêmica, apresenta-se como alguém que acredita ser, a tese da não aquisição do conhecimento, apenas um estratagema, cujo objetivo seria conduzir as pessoas em direção ao inteligível.

Dessa maneira, ao retornarmos ao protréptico apresentado nos dois primeiros prólogos, parece-nos que Agostinho está fazendo um duplo movimento, pois não apenas procura libertar Romaniano da "superstição" — por intermédio do convite que lhe faz à filosofia —, liberando-o dessa atitude intelectual marcada pelo maniqueísmo, mas também instruí-lo de que aquilo que vem pelos olhos sensíveis não é digno de ser cultivado (*Acad.* I, 1, 3), o que vai de encontro à posição do estoicismo. Assim, delineando o caminho e provando a possibilidade de adquirir o conhecimento, a esperança de se encontrar a verdade é restaurada, e o convite à filosofia recebe a dignidade de ser creditado. E, desse modo, a discussão que é definida como sendo de grande importância, porque "trata-se da nossa vida, dos costumes e da alma" (*Acad.* II, 9, 22, CCSL 29, 30 [*l.* 17], tradução de Agustinho Belmonte, 2019 [2008]: *de uita nostra de moribus de anima res agitur*), é tida como satisfatória e, portanto, pode ser encerrada (*Acad.* III, 20, 45).

CONCLUSÃO

Contra Academicos é a primeira obra supérstite de Agostinho, escrita entre novembro de 386 e março de 387, no período imediatamente associado à sua conversão. Mais de vinte anos depois, o próprio Agostinho ainda demonstra consideração por esse texto, recomendando a sua leitura àqueles que desejavam conhecer os numerosos argumentos dos filósofos da Nova Academia (*trin.* XV, 21b). De fato, elaborado em forma de diálogo, o texto expõe aquelas que Agostinho julgava ser as principais teses desses filósofos; teses que, segundo ele, acabavam por prejudicar a filosofia ao levarem os homens a desistirem da busca pela verdade, uma vez que afirmavam ser impossível alcançá-la.

Essa circunstância levou os comentadores a apreciarem o diálogo sob duas perspectivas distintas: ora privilegiando uma ênfase epistemológica, ora destacando uma ênfase eudaimonista. Em todo caso, a maior parte dos estudiosos concentrou-se sobretudo na análise dos argumentos do terceiro e último livro. Contudo, nessa empreitada, muitos acabaram por negligenciar a investigação da forma pela qual Agostinho constrói e apresenta esses argumentos. Diante disso, em nossa pesquisa propusemo-nos a examinar precisamente a articulação entre forma e conteúdo, buscando compreender de que modo os elementos formais do diálogo servem à finalidade filosófica pretendida por Agostinho.

Para tal, detivemo-nos, em primeiro lugar, no próprio *Contra Academicos*, recorrendo também a obras contemporâneas do período de *Cassiciacum*, de modo a iluminar e auxiliar a interpretação de determinadas passagens. A análise dos personagens revelou a presença de uma construção literária que parte dos dados históricos disponíveis, mas que se desenvolve de maneira a conferir vivacidade ao texto. As características atribuídas a cada interlocutor tornam o diálogo dinâmico e, ao mesmo tempo, convidam o leitor a acompanhar atentamente o processo de transformação das personagens. Afinal, elas não permanecem as mesmas ao término do diálogo: discutem, aprendem as regras da investigação filosófica, irritam-se, emocionam-se, mas também reconhecem suas limitações e, diante de uma argumentação sólida, mostram-se dispostas a mudar de opinião. Assim, os personagens do diálogo agostiniano possuem verdadeiros "rostos". Ainda que se discuta a historicidade dos diálogos, é inegável que a existência real dos interlocutores, somada às características com que são retratados, confere ao texto um aspecto mais atrativo e persuasivo.

Prosseguindo em nossa investigação, elencamos os elementos que Agostinho considerava indispensáveis para a instauração de um autêntico diálogo filosófico. Além do

compromisso com a verdade, o ambiente deveria ser favorável à reflexão. Caso contrário, as preocupações práticas ou domésticas poderiam comprometer a qualidade da discussão. Por isso, o "ócio" (*otium*) era requerido, como condição que permitia o afastamento dos tumultos da vida urbana e possibilitava um recolhimento sereno, propício à reflexão filosófica isenta de distrações. Estabelecido esse cenário, o diálogo exigia ainda um momento oportuno, silêncio para a meditação e o compromisso de buscar a verdade, acima do desejo de simplesmente vencer um debate ou conquistar prestígio. Nesse sentido, mostramos como os personagens se comprometem com um ideal comum e como Agostinho concebe a discussão filosófica a partir da interação entre os interlocutores — aspecto essencial da prática filosófica.

Ao avançarmos na análise do texto, observamos que o *Contra Academicos* ecoa tradições filosóficas anteriores, sobretudo ligadas a Platão e a Cícero, que serviram de modelos reelaborados por Agostinho. De Platão, ele herda a condução à aporia; de Cícero, adota inicialmente a ocultação da opinião do autor, mas, ao final, desenvolve um longo discurso em que apresenta uma hipótese plausível. Assim, Agostinho insere-se em uma tradição de diálogos filosóficos, mas reelabora criativamente seus modelos.

Dedicamo-nos, por fim, ao exame dos dois prólogos do *Contra Academicos*. Em nosso estudo, destacamos a importância da figura de Romaniano e sua relação com Agostinho. Sob esse viés, o texto mostra-se também como um convite à filosofia dirigido ao patrono de Agostinho. Essa filosofia é compreendida como força purificadora da alma, capaz de libertar aqueles que a ela se dedicam das paixões e vícios da vida terrena. Dessa forma, o próprio diálogo encena a ação da filosofia: por meio das discussões exemplifica o seu procedimento, partindo de definições e argumentações orientadas pela razão. Mais ainda, os prólogos evidenciam a tentativa de Agostinho de persuadir Romaniano a recuperar a esperança de que a verdade pode ser encontrada. O movimento persuasivo do texto consiste, assim, em levá-lo a abandonar um caminho para ingressar em outro, identificado com a filosofia que busca a verdade no inteligível.

Por meio dessa investigação, foi possível compreender que o aspecto protréptico é fundamental para uma interpretação do *Contra Academicos*. O diálogo visa não apenas restaurar a esperança outrora perdida, mas também persuadir os interlocutores a uma filosofia que ultrapassa os limites do sensível e se orienta pelo inteligível. Assim, não apenas os argumentos apresentados no texto são decisivos, mas também a forma por meio da qual eles são veiculados. É nessa articulação entre forma e conteúdo que se manifesta o próprio procedimento do discurso filosófico em Agostinho.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bibliografia primária

Edições e traduções da obra de Agostinho:

AGOSTINHO, S. ***A Cidade de Deus***: volume 2. Tradução de Luiz Marcos da Silva Filho e João Carlos Nogueira. São Paulo: Paulus, 2025.

AGOSTINHO, S. ***A Trindade***. Tradução e introdução Agustinho Belmonte. Revisão e notas complementares de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2014 [1995].

AGOSTINHO, S. ***Confissões***. Tradução do latim e prefácio de Lorenzo Mammì. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.

AGOSTINHO, S. ***Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre***. Tradução de Agustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2019 [2008].

AGOSTINHO, S. ***O livre-arbítrio***. Tradução, introdução, organização e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

AGOSTINHO, S. ***Retratações.*** Tradução e notas de Agustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2020.

AGOSTINHO, S. ***Solilóquios***. Tradução e notas de Adaury Fiorotti. A vida feliz. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2019 [1998].

AUGUSTINE, S. ***Against The Academics.*** St. Augustine's Cassiciacum Dialogues, volume I. Translation, Annotation, and Commentary by Michael P. Foley. New Haven & London: Yale University Press, 2019.

AUGUSTINE, S. ***Against The Academics***. Translated and annotated by John J. O'Meara. Westminster: The Newman Press, 1951.

AUGUSTINE. ***De dialectica***. Translated with Introduction and Notes by B. D. Jackson from the Text newly edited by J. Pinborg. Dordrecht-Boston: D. Reidel Publishing Company, 1975.

AURELIO AGOSTINO. ***Tutti Dialoghi***: Contro Gli Accademici, La Vita Felice, L'Ordine, Soliloqui, L'Immortalità Dell'Anima, La Grandezza Dell'Anima, Il Libero Arbitrio, La Musica, Il Maestro. Testo latino a fronte. Introduzione generale, presentazioni ai dialoghi e note di Giovanni Catapano. Traduzioni di Maria Bettetini, Giovanni Catapano, Giovanni Reale. Milano: Edizione Bompiani, 2008 [2006].

AURELIUS AUGUSTINUS. ***Confessionum libri XIII***. Quos post M. Skutella iterum ed. L. Verheijen. Editio altera. Corpus christianorum, series latina, 27. Turnholt: Brepols, 1990.

AURELIUS AUGUSTINUS. ***Contra academicos. De beata uita. De ordine. De magistro. De libero arbitrio***. Cura et studio W. M. Green et K.-D. Daur. Corpus christianorum, series latina, 29. Turnholt: Brepols, 1970.

AURELIUS AUGUSTINUS. ***Epistulae CI-CXXXIX***. Ed. K.-D. Daur. Corpus christianorum, series latina, 31B. Turnholt: Brepols, 2009.

AURELIUS AUGUSTINUS. ***Epistulae I-LV***. Ed. K.-D. Daur. Corpus christianorum, series latina, 31. Turnholt: Brepols, 2004.

AURELIUS AUGUSTINUS. ***Epistulae LVI-C***. Ed. K.-D. Daur. Corpus christianorum, series latina, 31A. Turnholt: Brepols, 2005.

AURELIUS AUGUSTINUS. ***Retractationum libri II***. Ed. A. Mutzenbecher. Corpus christianorum, series latina, 57. Turnholt: Brepols, 1984.

AURELIUS AUGUSTINUS. ***Soliloquiorum libri duo. De inmortalitate animae. De quantitate animae***. Rec. Wolfgangus Hormann. Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, 89. Vindobonae, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1986.

Outros autores antigos citados:

ARISTÓFANES. As nuvens. Organização de José Carlos Bacarat Júnior. ***Cadernos de Tradução da UFRGS***, Porto Alegre, n. 32, 2013. Disponível em: https://seer.ufrgs.br/index.php/cadernosdetraducao/issue/view/4934. Acessado em: 30 set. 2025.

ARISTOPHANES. ***Clouds. Wasps. Peace***. Edited and translated by Jeffrey Henderson. The Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

ARISTÓTELES. ***Poética***. Edição bilíngue. Tradução, introdução e notas de Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2017 [2015].

ARISTÓTELES. ***Protréptico***: una exhortación a la filosofía. Introducción, traducción y notas de Carlos Megino Rodríguez. Madrid: Abada Editores, 2006.

ARISTÓTELES. ***Retórica***. Introducción, traducción y notas de Arturo E. Ramírez Trejo. México: Universidad Nacional Alltónoma de México, 2004. (BIBLIOTHECA SCRIPTORVM GRAECORVM ET ROMANORVM MEXICANA).

ARISTÓTELES. ***Retórica.*** Prefácio e introdução de Manuel Alexandre Júnior, tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2020 [2012]. (Coleção obras completas de Aristóteles).

ARISTOTELIS. ***Ethica Nicomachea***. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1894.

CICERO. ***De natura deorum, Academica***. With an English Translation by H. Rackham. The Loeb Classical Library 268. Cambridge: Harvard University Press, 1967.

CICERO. ***De oratore I, II***, volume I. With an English Translation by E. W. Sutton. Completed, With an Introduction by H. Rackham. Loeb Classical Library 348. Cambridge: Harvard University Press, 1959.

CÍCERO, M. T. ***Discussões Tusculanas*** [online]. Edição bilíngue. Tradução de Bruno Fregni Basseto. Uberlândia: EDUFU, 2014.

CICERO. ***On Invention, Best Kind of Orator, Topics***. Translated by H. M. Hubbell. Loeb Classical Library 386. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

CÍCERO, M. T. ***Sobre a amizade***. Edição bilíngue. Tradução, introdução e notas de João Teodoro d'Olim Marote. São Paulo: Editora Nova Alexandria, 2006.

CÍCERO. ***Sobre a República***. Edição bilíngue. Tradução, apresentação e notas de Isadora Prévide Bernardo. São Paulo: Editora Unesp, 2024.

CÍCERO, M. T. ***Textos Filosóficos***. Tradução do latim, introdução e notas de J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2018.

CICERONIS, M. T. ***Epistulae ad Atticum***, volume II, libri IX XVI. Edidit Shackleton Bailey. Berlin: B. G. Teubner, 1987. (BIBLIOTHECA SCRIPTORUM GRAECORUM ET ROMANORUM TEUBNERIANA).

CICERONIS, M. T. ***Hortensius***. Edidit commentario intruxit Albertus Grilli. Milano: Istituto Editoriale Cisalpino, 1962.

LAÉRTIOS, D. ***Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres***. Tradução, introdução e notas Mário da Gama. Brasília: Editora UNB, 2008.

LAERTIUS, D. ***Lives of Eminent Philosophers***, volume I and II. With an English Translation by R. D. Hicks. The Loeb Classical Library 184. Cambridge: Harvard University Press, 1925.

PLATÃO. ***A República***. Edição bilíngue. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da UFPA, 2016 [1976].

PLATÃO. ***Fédon***. Introdução, versão do grego e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Coimbra: Livraria Minerva, 1988.

PLATÃO. ***Fedro***. Edição bilíngue. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da UFPA, 2011.

PLATÃO. ***Teeteto***. Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

QUINTILIANO. ***Instituição Oratória***, tomo I. Edição em latim e português. Tradução, apresentação e notas de Bruno Fregni Bassetto. São Paulo: Editora Unicamp, 2022 [2015].

SAN BERNARDO. ***Obras completas de San Bernard***, volume V. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1983.

SENECA. ***Ad Lucilium epistulae morales***, volume III. With an English Translation by Richard Gummere. Loeb Classical Library 77. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

SENECA. ***Moral Essays***, volume II: De Consolatione ad Marciam. De Vita Beata. De Otio. De Tranquillitate Animi. De Brevitate Vitae. De Consolatione ad Polybium. De Consolatione ad Helviam. Translated by John W. Basore. Loeb Classical Library 254. Cambridge: Harvard University Press, 1932.

SEXTUS EMPIRICUS. ***Outlines of Scepticism***. Translated by Julia Annas and Jonathan Barnes. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

TREBELLII POLLIONIS. Gallieni Duo. *In*: ***The Scriptores Historiae Augustae***, volume III. With an English Translation by David Magie. The Loeb Classical Library 263. Cambridge: Harvard University Press, 1961.

VIRGÍLIO. ***Eneida***. Edição bilíngue. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Editora 34, 2014.

Bibliografia secundária

ALFARIC, P. ***L'évolution intellectuelle de saint Augustin***, vol I: Du Manichéisme au Néoplatonisme. Paris: Éditeur Émile Nourry, 1918.

ALMEIDA, N. E. Entrando no teatro das Formas: cenas de uma poética e uma dramaturgia para o fazer filosófico atual e sua gênese na República de Platão. ***Veritas*** (Porto Alegre), [S. l.], v. 68, n. 1, p. 1-17, 2023. Disponível em: https://revistaseletronicas.pucrs.br/veritas/article/view/42533. Acessado em: 30 set. 2025.

ARBESMANN. Introduction. *In*: ***Answer to Skeptics***. New York: Cosmopolitan Science & Art Service Co., Inc., 1943.

BAZIN, A. ***O Cinema***: Ensaios. Tradução de Eloisa de Araújo Ribeiro. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991 [1985].

BERETTA, L. Rus Cassiciacum: Bilancio e aggiornamento della vexata questio. *In*: CAPRIOLI, A.; VACCARO, L. (Ed.) ***Agostino e la Conversione Cristiana***. Palermo: Edizioni Augustinus, 1987.

BIEDERMANN, H. ***Encyclopédie des Symboles***. Édition française de Michel Cazenave. Paris: Le Livre de Poche, 1996.

BLAISE, A. ***Dictionnaire Latin-Français des Auteurs Chrétiens***. Revu spécialement pour le vocabulaire théologique par Henri Chirat. Strasbourg: Librairie des Méridiens, 1954.

BLONDELL, R. ***The Play of Character in Plato's Dialogues***. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

BOLZANI FILHO, R. ***Acadêmicos versus pirrônicos***. São Paulo: Alameda, 2013

BOYER, C. ***Christianisme et Néo-Platonisme dans la formation de saint Augustin***. Romae: Officium Libri Catholici, 1953 [1920].

BROCHARD, V. ***Os Céticos Gregos***. Tradução de Jaimir Conte. São Paulo: Odysseus, 2009 [1986].

BROWN, P. ***Santo Agostinho, uma biografia***. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2020 [1967].

BUBER, M. ***Do diálogo e do diálogo***. Tradução de Marta Ekstein de Souza Queiroz e Regina Weinberg. São Paulo: Editora Perspectiva, 1982.

CASTAGNOLI, L. ***Ancient Self-Refutation***. The Logic and History of the Self-Refutation Argument from Democritus to Augustine. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

CATAPANO, G. ***Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino***. Analisi dei passi metafilosofici dal Contra Academicos al De uera religione. Studia Ephemeridis Augustinianum 77. Roma: Intitutum Patristicum Augustinianum, 2001.

CATAPANO, G. Quale scetticismo viene criticato da Agostino nel Contra Academicos?. ***Quaestio***, v. 6, p. 1-13, 2006. Disponível em: https://www.brepolsonline.net/doi/10.1484/J.QUAESTIO.1.100060. Acessado em: 19 nov. 2024.

CATAPANO, G. Introduzione generale. *In*: AURELIO AGOSTINO. ***Tutti Dialoghi***: Contro Gli Accademici, La Vita Felice, L'Ordine, Soliloqui, L'Immortalità Dell'Anima, La Grandezza Dell'Anima, Il Libero Arbitrio, La Musica, Il Maestro. Testo latino a fronte. Introduzione generale, presentazioni ai dialoghi e note di Giovanni Catapano. Traduzioni di Maria Bettetini, Giovanni Catapano, Giovanni Reale. Milano: Edizione Bompiani, 2008 [2006].

CHERNISS, H. "Ancient Forms of Philosophic Discourse". *In*: TARÁN, L. (Ed.) ***Selected Papers***. Leiden: E. J. Brill, 1977.

CLARK, G. Can we talk? Augustine and the possibility of dialogue. *In*: GOLDHILL, S. (Ed.) ***The End of Dialogue in Antiquity***. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

CONYBEARE, C. ***The Irrational Augustine***. New York: Oxford University Press, 2006.

COURCELLE, P. Le personnage de Philosophie dans la littérature latine. ***Journal des Savants***, n. 4, p. 209-252, 1970. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/jds_0021-8103_1970_num_4_1_1233. Acesso em: 10 out. 2025.

DECRET, F. ***Mani et la tradition manichéenne***. Paris: Editions du Seuil, 1974.

DENNIS, P. W. ***Three Augustines of Contra Academicos***, 2007. [S.l].

DIGGLE, J.; FRASER, B. L.; JAMES, P.; SIMKIN, O. B.; THOMPSON, A. A.; WESTRIPP, S. J. (Eds.). ***The Cambridge Greek Lexicon.*** Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

DINUCCI, A. ***Manual de estoicismo***: a visão estoica do mundo. São Paulo: Editora Auster, 2023.

DIXSAUT, M. ***Metamorfoses da dialética nos diálogos de Platão***. Tradução de Janaina Mafra. São Paulo: Paulus, 2021 [2001].

DOBELL, B. ***Augustine's Intellectual Conversion***: The Journey from Platonism to Christianity. New York: Cambridge University Press, 2009.

DOTTO, P. M. G. ***Plato, persuasion, and psychagogy:*** an interpretation of the Phaedrus. 2023. Dissertation (Ph.D. in Philosophy) — The New School for Social Research, New York, 2023. Disponível em: https://www.proquest.com/docview/2838890305/abstract/1D40591ED1824BCDPQ/1. Acesso em: 3 jan. 2024.

EVANS, G. R. ***Philosophy and Theology in the Middle Ages***. Londres: Routledge, 1993.

FARIA, E. ***Dicionário Escolar Latim-Português***. Rio de Janeiro: MEC, 1962.

FOLEY, M. Cicero, Augustine, and the Philosophical Roots of the Cassiciacum Dialogues. ***Revue des Études Augustiniennes***, v. 45, p. 51-77, 1999. [S.l].

FORD, A. The beginnings of dialogue: Socratic discourses and fourth-century prose. *In*: GOLDHILL, S. (Ed.) ***The End of Dialogue in Antiquity***. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

FORTES, F. S.; BURGHINI, J. ***Os gramáticos latinos***: Varrão, Quintiliano, Donato, Prisciano. São Paulo: Editora Unicamp; Paraná: Editora da UFPR, 2021. (Coleção Bibliotheca Latina).

FORTES, F. S.; SILVA, J. V. S. De Agostinho para Hermogeniano: introdução, tradução e notas à Carta 1. ***DoisPontos***, [S. l.], v. 22, n. 1, 2025. Disponível em: https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/97554. Acessado em: 30 set. 2025.

FORTES, F. S.; SILVA, J. V. S. A poesia virgiliana como parte do programa filosófico no Contra acadêmicos. ***Nuntius Antiquus***, v. 18, n. 1, p. 1-11, 2023. Disponível em: https://periodicos.ufmg.br/index.php/nuntius_antiquus/article/view/41857. Acessado em: 24 ago. 2024.

FOUCAULT, Michel. ***Ditos e Escritos***: literatura e pintura, música e cinema (vol. III). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

FREITAS, F. A. S. ***O pensamento gramatical de Santo Agostinho***. 2016. Dissertação (Mestrado em Letras: Linguística) — Faculdade de Letras, Universidade Federal de Juiz de

Fora, Juiz de Fora, 2016. Disponível em: https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/2246. Acesso em: 28 ago. 2024.

FREITAS, F. A. S. ***Santo Agostinho entre a gramática e a dialética***: combinação e ordenação das palavras na *Ars breuiata* e no *De dialectica*. 2021. Tese (Doutorado em Letras: Linguística) — Faculdade de Letras, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2021. Disponível em: https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/13415. Acesso em: 28 ago. 2024.

FUHRER, T. ***Contra Academicos, Büch 2 und 3***. Einleitung und Kommentar. Berlin & New York: Walter de Gruyter, 1997.

FUHRER, T. Conversationalist and Consultant: Augustine in Dialogue. *In*: VESSEY, M. (Ed.). ***A Companion to Augustine***. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012.

GILSON, É. ***Introdução ao estudo de Santo Agostinho***. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010 [1943].

GLARE, P. G. (ed.). ***Oxford Latin dictionary***. Oxford: Oxford University Press, 2012 [1982].

GOUVÊA, R. Q. ***Esboços de teologia filosófica***: Esforços para um desnudamento. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

HADOT, P. "La Philosophie Antique: une Éthique ou une Pratique". ***Études de Philosophie Ancienne***, Paris, Les Belles Lettres, 1998, p. 207–232.

HADOT, P. ***Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga***. Tradução de Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014 [1981].

HAGENDAHL, H. ***Augustine and the Latin Classics***. v. 2. Goteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 1967.

HANKINSON, R. J. Epistemologia estoica. *In:* INWOOD, B. (Org.) ***Os Estoicos***. Tradução de Paulo Fernando Tadeu Ferreira. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.

HARDING, B. Epistemology and Eudaimonism in Augustine's Contra Academicos. ***Augustinian Studies***, v. 37, n. 2, p. 247–271, 2006. Disponível em: https://doi.org/10.5840/augstudies200637213. Acessado em: 31 jul. 2025.

HARRIS, R. L.; ARCHER, JR.; WALTKE, B. K. ***Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento***. São Paulo: Edições Vida Nova, 1998. [DITAT].

HARRISON, C. ***Rethinking Augustine's Early Theology***: An Argument for Continuity. Oxford: Oxford University Press, 2006.

HIRZEL, R. ***Der Dialog***. Ein Literarhistorischer Versuch. Leipzig: Verlag Von S. Hirzel, 1895.

HOLTE, R. ***Béatitude et sagesse***: Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne. Paris: Études augustiniennes, 1962.

HORN, C. "Augustinus Und Die Entstehung Des Philosophischen Willensbegriffs". ***Zeitschrift Für Philosophische Forschung***, v. 50, n. 1/2, p. 113–32, 1996. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/20483782. Acessado em: 23 ago. 2024.

HUTCHINSON, D. S.; JOHNSON R. M. Protreptic and Apotreptic: Aristotle's Dialogue Protrepticus. *In*: ALIEVA, O.; KOTZÉ, A.; VAN DER MEEREN, S. (Ed.) ***When Wisdom Calls***. Philosophical Protreptic in Antiquity. Turnhout: Brepols, 2018.

JORDAN, M. D. Ancient Philosophic Protreptic and the Problem of Persuasive Genres. ***A Journal of the History of Rhetoric***, v. 4, n. 4, p. 309–333, 1986. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/10.1525/rh.1986.4.4.309. Acessado em: 23 ago. 2024.

KAHN, C. H. ***Plato and the socratic dialogue***: The philosophical use of a literary form. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

KENYON, E. ***Augustine and Dialogue***. Doctoral dissertation. Cornell University, 2012.

KENYON, E. ***Augustine and the Dialogue.*** Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

KIERKEGAARD, S. A. ***Temor e Tremor***. Tradução de Maria José Marinho. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

KIRWAN, C. ***Augustine***. The arguments of the philosophers. London and New York: Routledge, 1989.

KOLOSKI, N. Nova Academia: ceticismo ou dogmatismo negativo. ***Cadernos PET-Filosofia***, *[S. l.]*, v. 20, n. 1, 2021. DOI: 10.5380/petfilo.v20i1.80325. Disponível em: https://revistas.ufpr.br/petfilo/article/view/80325. Acesso em: 30 jul. 2025.

LAUSBERG, H. ***Handbuch der literarischen Rhetorik***: eine Grundlegung der Literaturwissenschaft. 3. Auflage. Mit einem Vorwort von Arnold Arens. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1990.

LENTINO, F. "Patronus". *In:* BERNARDINO, A. ***Nuovo Dizionario Patristico e di Antichita Cristiane***. P-Z. Génova: Casa Editrice Marietti, 2008 [1983].

LERER, S. ***Boethius and Dialogue***: Literary Method in The Consolation of Philosophy. Princeton: Princeton University Press, 1985.

LIMA, S. C. Philosophiam Latinis litteris illustrare: a discussão sobre o tratamento da filosofia em latim nas obras de Lucrécio e Cícero. ***Phaos:*** Revista de Estudos Clássicos, v. 24, p. 1-27, 2024. Disponível em: https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/phaos/article/view/18754. Acessado em: 31 out. 2024.

MADEC, G. ***L'historicité des Dialogues de Cassiciacum***. Revue des études augustiniennes, v. 32, p. 207–231, 1986. Disponível em: https://www.brepolsonline.net/doi/pdf/10.1484/J.REA.5.104539. Acessado em: 24 ago. 2024.

MALATESTA, M. "Dialectic". *In:* FITZGERALD, A.D. (Org.) ***Augustine through the Ages*:** an Encyclopedia. Cambridge: William B. Eerdmens Publishing Company, p. 269-271, 1999.

MALHERBE, A. J. ***Moral Exhortation***: a Greco-Roman Sourcebook. Philadelphia: The Westminster Press, 1986.

MARCONDES, D. O Ceticismo antigo: Pirronismo e Nova Academia. ***Revista de Ciências Humanas***, v. 11, n. 15, p. 85–95, 1994. Disponível em: https://periodicos.ufsc.br/index.php/revistacfh/article/view/23817. Acessado em: 8 nov. 2024.

MARROU, H. -I. ***Saint Augustin et la fin de le culture antique.*** Paris: Ed. de Boccard, 1938.

MATOS, Andytia. S. M. C. ***filosofia como forma-de-vida***: uma introdução ao estoicismo greco-romano. São Paulo: Edições Loyola, 2023.

MATTHEWS, G. B. ***Augustine***. Oxford: Blackwell, 2005. (Blackwell Great Minds).

MAYER, C. (Org.). ***Augustinus-Lexikon***, volume 3. Augustine's works and critical editions. Basel: Schwabe Verlag, 2004-2010.

MCWILLIAM, J. The Cassiciacum Autobiography. ***Studia Patristica***, v. 18, n. 4, p. 14–43, 1990.

MENEZES NETO, N. A. O Leitor em Performance: a construção do Leitor nos diálogos platônicos. ***Hypnos***, v. 43, p. 181–201, 2019. Disponível em: https://hypnos.org.br/index.php/hypnos/article/view/581. Acessado em: 18 de nov. 2024.

MICHEL, A. ***Rhétorique et philosophie chez Cicéron***: essai sur les fondements philosophiques de l'art de persuader. Paris: Presses Universitaires de France, 1960.

MOURANT, J. A. Augustine and the Academics. ***Recherches Augustiniennes***, v. 4, p. 67–96, 1966. Disponível em: https://www.brepolsonline.net/doi/pdf/10.1484/J.RA.5.102216. Acessado em: 25 ago. 2024.

NOVAES, M. As Confissões como elogio do diálogo. ***Discurso***, v. 49, n. 1, p. 7–29, 2019. Disponível em: https://revistas.usp.br/discurso/article/view/159272. Acessado em: 30 ago. 2024.

O'MEARA, J. Introduction. *In*: AUGUSTINE, S. ***Against The Academics***. Translated and annotated by John J. O'Meara. Westminster: The Newman Press, 1951a.

O'MEARA, J. Neo-Platonism and the Conversion of St. Augustine. ***Dominican Studies***, n. 3, p. 331–343, 1950

O'MEARA, J. ***Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine***. Paris: Études Augustiniennes, 1959.

O'MEARA, J. The Historicity of the Early Dialogues of Saint Augustine. ***Vigiliae Christianae***, v. 5, n. 3, p. 150–178, 1951b. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/1582453. Acessado em: 24 ago. 2024.

O'MEARA, J. ***The Young Augustine***: The Growth of St. Augustine's Mind up to his Conversion. London-New York-Toronto: Longmans, Green and Co., 1954.

OTHMAR, P. ***Les voyages de saint Augustin***. Paris: Intitut d'Études Augustinienses, 1968.

OHLMANN, D. De S. ***Augustini dialogis in Cassiciaco scriptis***, dissertatio inauguralis quam ad summos in philosophia honores ab amplissimo philosophorum ordine Argentoratensi impetrandos, scripsit Desiderius Ohlmann, Argentorati, 1897.

PALACIOS, P. M. ***"O Estamento da Verdade no Contra Academicos de Agostinho"***. 2006. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

PÉPIN, J. ***Théologie chrétienne et théologie cosmique (Ambroise, Exam. 11, 1-4).*** Paris: Presses Universitaires de France, 1964.

PEREZ, G. ***The Material Ghost***. Films and Their Medium. London: The Johns Hopkins University Press, 1998.

PERINI-SANTOS, E. Por Que Agostinho Não é um Filósofo Medieval (E Por Que é Importante Compreender Isso). ***Revista Kriterion***, v. 56, n. 131, p. 213-237, 2015. Disponível em: https://doi.org/10.1590/0100-512X2015n13112eps. Acessado em: 24 jul. 2025.

PICH, R. H. Agostinho e a "descoberta" da vontade: estudo complementar. ***Revista Dissertatio de Filosofia***, v. 50, n. 1, p. 27–60, 2019. Disponível em: https://doi.org/10.15210/dissertatio.v50i0.19012. Acessado em: 23 ago. 2024.

POLLMANN, K. Christianity and Authority in Late Antiquity: The Tranformation of the Concept of Auctoritas. *In*: HARRISON, C.; HUMFRESS, C.; SANDWELL, I. (Ed.) ***Being Christian in Antiquity***: A Festschrift for Gillian Clark. Oxford: Oxford University Press, 2014.

PORTA, M. A. G. ***A filosofia a partir de seus problemas***. São Paulo: Edições Loyola, 2014 [2002].

PRÉVIDE, I. Introdução. *In*: CÍCERO. ***Sobre a República***. Edição bilíngue. Tradução, apresentação e notas de Isadora Prévide Bernardo. São Paulo: Editora Unesp, 2024.

PUCCI, J. M. ***Augustine's Virgilian retreat***: reading the auctores at Cassiciacum. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 2014.

RABBOW, P. ***Seelenführung, Methodik der Exerzitien in der Antike***. München: Kösel-Verlag, 1954.

RIEF, J. ***Der Ordobegriff des jungen Augustinus***. Abhandlungen zur Moraltheologie, Band II. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1962.

ROMERO, F. O sentido das paixões e emoções: Cícero e os estoicos. ***Revista Diaphonía***, v. 9, n. 1, p. 30–47, 2023. Disponível em: https://e-revista.unioeste.br/index.php/diaphonia/article/view/30663. Acessado em: 24 ago. 2024.

ROSSETTI, L. ***O diálogo socrático***. Tradução de Janaína Mafra. São Paulo: Paulus, 2015 [2011].

RUCH, M. ***L'Hortensius de Cicéron:*** Histoire et Reconstruction. Paris: Les Belles Lettres, 1958.

SCATOLIN, A. Cícero, do orador 1.24-77. ***Revista Translatio***, n. 11, p. 127–139, 2016. Disponível em: http://seer.ufrgs.br/index.php/translatio/article/view/63295/37872. Acesso em: 24 nov. 2024.

SCHLAPBACH, K. ***Contra Academicos, Büch 1***. Einleitung und Kommentar. Berlin & New York: Walter de Gruyter, 2003.

SCHMIDT, P. L. ***Formtradition und Realitätsbezug im frühchristlichen lateinischen Dialog***. Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft, v. 3, p. 211–225, 1977.

SILVA FILHO, L. M. ***Como ler Santo Agostinho***: terapia da alma e felicidade. São Paulo: Paulus, 2021.

SOLIGNAC, A. Doxographies et manuels dans la formation de S. Augustin. ***Recherches Augustiniennes***, v. 1, p.113-148, 1958.

SPANO, J. A. ***Augustine Against the Academic Doctrine, Way of Life, and Use of Philosophical Writing***. Doctoral dissertation. Baylor University, 2013.

SQUIRES, S. Contra Academicos as autobiography: a critique of the historiography on Augustine's first extant dialogue. ***Scottish Journal of Theology***, v. 64, n. 3, p. 251–264, 2011. Disponível em: http://journals.cambridge.org/abstract_S003693061100010X. Acessado em: 25 ago. 2024.

STOCK, B. ***Augustine's Inner Dialogue***: The Philosophical Soliloquy in Late Antiquity. New York: Cambridge University Press, 2010.

TASCHCHIAN, A. A. On the subject matter of dialectic in St. Augustine's work. ***RUDN Journal of Philosophy***, v. 22, n. 3, p. 341-352, 2018.

THESAURUS LINGUAE LATINAE. vol. VII. Berlin: De Gruyter, 1900 —. Disponível em: https://publikationen.badw.de/de/thesaurus/lemmata?filter_modus=neutral#50085. Acessado em: 28 ago. 2025.

TRAPÈ, A. **Agostinho**: o homem, o pastor, o místico. Tradução de Francisco Evaristo Marcos e Marcos Roberto Nunes Costa. São Paulo: Cultor de Livros, 2018 [2001].

TREVIZAM, M. Introdução. *In*: VARRÃO. ***Das coisas do campo***. Edição bilíngue. Introdução, tradução e notas de Matheus Trevizam. São Paulo: Editora da Unicamp, 2012.

TROUT, D. E. Augustine at Cassiciacum: Otium Honestum and the Social Dimensions of Conversion. ***Virgiliae Christianae***, v. 43, n. 2, p. 132–146, 1988. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/1583915. Acessado em: 24 ago. 2024.

TURKOWSKA, D. ***L'Hortensius de Cicéron et le Protreptique d'Aristote***. Varsovie: Wrocław-Warszawa-Kraków, 1965.

UHLE, T. ***Augustin und die Dialektik***. Eine Untersuchung der Argumentationsstruktur in den Cassiciacum-Dialogen. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.

UZDAVINYS, A. ***The Heart of Plotinus***: The Essential Eneads Including Porphyry's On the Cave of the Nymphs. Bloomington: World Wisdom, 2009.

VALENTIN, P. Un «protreptique» conservé de l'Antiquité: le «Contra Academicos» de saint Augustin. ***Revue des Sciences Religieuses***, v. 43, n. 1, p. 1–26, 1969. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/rscir_0035-2217_1969_num_43_1_2523. Acessado em: 24 ago. 2024.

VAN DER MEEREN, S. ***Entrer en Philosophie***. La fonction psychologique des premiers "Dialogues" d'Augustin. Série Antiquité, 212. Turnhout: Brepols, 2023.

VAN DER MEEREN, S. Le protreptique en philosophie: essai de définition d'un genre. ***Revue des Études Grecques***, v. 115, p. 591–621, jul./dez. 2002. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/reg_0035-2039_2002_num_115_2_4507. Acessado em: 25 ago. 2024.

VENDEMIATTI, L. A. ***Sobre a Natureza dos Deuses de Cícero***. 2003. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2003.

VOSS, B. R. ***Der Dialog in der frühchristlichen Literatur***. München: Wilhelm Fink Verlag, 1970.

WORDSWORTH, W. ***Ode — Indícios de Imortalidade***, a partir de Reminiscências da Tenra Infância. Tradução de Ricardo Neves. [*S. l.*], 2020. Disponível em: https://escamandro.wordpress.com/2020/11/26/ode-indicios-de-imortalidade-de-wordsworth-por-ricardo-neves/. Acessado em: 6 ago. 2025.

ZIERER, A.; COSTA, R. Boécio e Ramon Llull: A Roda da Fortuna, princípio e fim dos homens. ***Revista Convenit Internacional***, v. 5, p. 63-70, 2000. Disponível em: https://www.ricardocosta.com/artigo/boecio-e-ramon-llull-roda-da-fortuna-principio-e-fim-dos-homens. Acessado em: 25 ago. 2024.